LVMIERE ET VIE

Jour de fête jour d'ennui

J.-Y. JOLIF
L'homme a besoin de la fête

Y.-B. TREMEL
Du sabbat au jour du Seigneur

L. VEREECKE
Le repos du dimanche

C. BOURGIN
Fête, repos et paradis

J. CHARPENTREAU
La chanson
Je hais les dimanches

C. ZIMMER
Le cinéma
Art de la fête, peintre de l'ennui

58

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XI Juin-Juillet 1962 N° 58

Sombre dimanche

« *Dans les pays vraiment bibliques* », *la religion gâte un jour sur sept et détruit un septième du bonheur possible : telle est l'opinion de Stendhal rapportée par Taine, qui brosse lui-même un tableau lugubre du jour de fête puritain :* « *Un dimanche à Londres par la pluie : boutiques fermées, rues presque vides ; c'est l'aspect d'un cimetière immense et décent. Les rares passants, sous leur parapluie, dans le désert des squares et des rues, ont l'air d'ombres inquiètes qui reviennent ; cela est horrible... Après une heure de marche, on a le spleen, on conçoit le suicide... En rentrant à mon hôtel, je lis dans le* Friday's Gazette *la proclamation suivante :* « *Nous, Victoria, reine ; considérant très sérieusement et très religieusement que c'est notre devoir indispensable de nous appliquer avant toutes choses à maintenir et à augmenter le service et l'honneur du Dieu tout puissant, comme aussi à décourager et à supprimer tout vice, pratique profane, débauche et immoralité... nous interdisons et nous défendons par ces présentes à tous nos fidèles sujets, de quelque condition et qualité qu'ils puissent être, de jouer le jour du Seigneur aux dés, aux cartes, ou à tout autre jeu quelconque, dans les habitations publiques ou privées, ou ailleurs, quelque part que ce soit, et, par ces présentes, nous les requérons et nous leur commandons, à tous et à chacun d'entre eux, d'assister avec décence et révérence au culte de Dieu, chaque jour du Seigneur* ».

Qu'avons-nous fait du jour du Seigneur ? L'ancien sabbat

était pourtant le « vrai bonheur de l'univers », auquel Abraham Heschel nous introduit avec un respectueux amour : « Que serait un monde sans sabbat ? Ce serait un monde qui ne connaîtrait que lui-même, avec un dieu dénaturé comme un objet ; un monde séparé de Dieu par un infranchissable abîme. Un monde sans sabbat ne saurait pas que l'éternité possède une fenêtre qui s'ouvre sur le temps... Le sabbat est vêtu d'une félicité qui enchante l'âme, qui se glisse dans nos pensées, apaisante... C'est un jour qui pose sa main fraîche sur toutes les tristesses, et les dissipe... Celui qui désire entrer dans la sainteté du jour doit se défaire de tout le brouhaha des préoccupations profanes ; il doit s'éloigner du tintamarre des jours discordants, de l'agitation et de la furie du gain, de cette sorte d'abus de confiance envers soi-même... Adieu le travail servile ! Il faut apprendre et comprendre que le monde a été créé et survivra sans que l'homme y mette la main. Six jours durant, nous luttons avec le monde, arrachant sa richesse à la terre ; mais le sabbat nous avons à prendre soin de la semence d'éternité confiée à notre âme » (Les bâtisseurs du temps, *Ed. de Minuit*).

Oui, qu'avons-nous fait, chrétiens, du jour du Seigneur ? Ce cahier de Lumière et Vie *pose la question mais suggère aussi quelques solutions. Comme le sabbat, le dimanche nous enseigne que nous appartenons à un autre monde ; mais, au-delà du sabbat, il nous fait vivre déjà en ce monde renouvelé par le Christ : c'est ce que rappelle un article biblique. Un autre fait l'historique du repos dominical et de la notion d'« œuvres serviles ». Deux autres encore interrogent les témoins privilégiés de notre temps que sont le cinéma et la chanson : qu'ont-ils à nous apprendre de la fête et de l'ennui ? Deux études plus considérables se répondent : « L'homme a besoin de la fête », dit le philosophe-ethnologue. « Vivons nos dimanches en compagnie du Seigneur », répond le prêtre-théologien : du repos de la fête ils nous mèneront en paradis. Enfin une poignée de chrétiens, protestants et catholiques, ont eu la joie de célébrer Pâques ensemble en terre sainte : pour tous les autres, ils évoquent cette incomparable fête à Jérusalem.*

L'HOMME A BESOIN DE LA FÊTE

Nous nous proposons de décrire l'essence de la Fête, de dire ce qu'elle signifie pour l'homme. Mais nous ne le pouvons faire que sous forme interrogative. Nous ne parlons pas, en effet, d'une réalité dont nous serions pleinement assurés et qui se manifesterait à nous immédiatement, en parfaite évidence. Bien loin d'être pour nous cette réalité toute donnée et dévoilée, la Fête est tombée dans l'oubli ; nous savons que sa signification nous est accessible, mais que nous ne la saisirons qu'en faisant un effort de réminiscence.

Cette obscurité de notre connaissance ne vient pas de quelque impuissance à analyser des concepts qui seraient en eux-mêmes clairs et distincts. Elle n'est que la manifestation d'une obscurité immanente à la vie elle-même. Nous ne pouvons dire ce qu'est la Fête parce que nous ne la vivons pas. « La Fête se dilue dans la vie quotidienne », remarque J. Dumazedier[1]. A la fois, elle est là et elle n'est pas là ; elle fait encore partie de notre existence, mais sous une forme telle que nous ne l'apercevons pas. Cette présence absente fait que nous ne pouvons savoir immédiatement ce qu'est la Fête et que pourtant sa signification ne nous échappe pas irrémédiablement, parce qu'elle nous est encore donnée d'une certaine façon, « même aujourd'hui, où cependant les fêtes appauvries ressortent si peu sur le fond de grisaille que constitue la monotonie de la vie courante et y apparaissent dispersée, émiettées, presque enlisées »[2].

---

1. J. DUMAZEDIER, *Vers une civilisation du loisir,* Paris, Ed. du Seuil, 1962, p. 67.

2. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré,* Paris, Presses univ. de France, 1939, p. 89 ; nous utilisons largement le chapitre que cet ouvrage consacre à la Fête.

Peut-être cette demi-absence, ou cette demi-présence, qui est très précisément l'oubli vécu, se manifeste-t-elle autrement encore que par cet engluement de la Fête dans la vie banale et quotidienne. Selon certains auteurs[3], il y aurait pour la Fête une autre façon d'être là sans y être tout-à-fait, et de ne s'avancer que masquée : la Guerre ne serait rien d'autre que la résurgence de la Fête, dans une société hautement rationalisée, pliée à des impératifs rigides, et qui ne connaît de fêtes qu'appauvries et diluées. « La guerre est une fête intégrale et sans retenue. Elle est pour ses acteurs la fête par excellence, au sens sociologique du mot »[4]. Mais il n'est pas moins vrai de dire que la guerre est une caricature de la Fête, justement parce qu'il semble essentiel à celle-ci de conserver une certaine retenue, d'être en quelque sorte une Guerre en suspens et indéfiniment retardée, de nier sans le détruire le monde de l'existence quotidienne. Ainsi la guerre ne réalise-t-elle l'essence de la Fête qu'en dissimulant et modifiant sa véritable signification.

Si la Fête n'est présente à notre existence que sous une forme voilée et dissimulée, comment serons-nous capables de la comprendre ? Où chercher une réponse à notre interrogation ? Où trouver une Fête qui mérite pleinement ce nom ? Cette seule difficulté engage des présupposés si vastes et si importants que nous ne pourrions les analyser sans entrer dans un discours indéfini. Nous devons nous contenter de les énoncer sans tenter de les justifier.

En nous interrogeant sur l'essence de la Fête, nous cherchons à comprendre une réalité qui est vécue par l'homme. En définitive, c'est sur l'Homme lui-même que nous nous interrogeons. Car notre question signifie : existe-t-il pour l'homme une expérience originale qui corresponde au terme de *Fête ?* L'être profond de l'homme doit-il se manifester dans cette expérience, comme il se manifeste dans le Travail,

---

3. L. Mumford, *Technique et civilisation,* Paris, Ed. du Seuil, 1950, p. 267 ; G. Bouthoul, *Les guerres,* Paris, Payot, 1951, p. 330-340.

4. G. Bouthoul, *op. cit.,* p. 334.

l'Amour, la Religion et de multiples autres activités ? La difficulté à laquelle nous nous heurtons dès le point de départ : *où découvrir la réalité de la Fête ?* peut aussi bien être formulée de la façon suivante : *où découvrir la réalité totalement manifeste de l'Homme ?*

Si nous limitons notre recherche au domaine que définit notre propre existence, — l'existence de l'homme occidental au XX[e] siècle, — nous savons déjà que nous serons conduits à un échec. Nous ne découvrirons dans cette expérience rien qui permette de donner un contenu spécifique à la Fête. Nous ne pourrons analyser qu'une réalité indifférenciée, une existence homogène, que traversent parfois, mais sans s'en détacher ni s'y opposer vraiment, des moments de solennité ou de simples mises en suspens sans contenu original. Si nous ne cherchons l'Homme que dans l'homme occidental de l'époque contemporaine, nous devrons sans aucun doute conclure que la Fête n'est pas une expérience humaine originale et essentielle, mais seulement un événement anodin ou une interruption de la vie sérieuse, qu'elle n'a aucune signification pour l'homme, qu'elle est indifférente et insignifiante.

Mais cette identification de l'Homme à l'homme occidental doit être considérée comme un préjugé sans fondement. Si nous voulons savoir ce qu'est l'Homme et quelles sont les activités qui expriment son être profond, il faut élargir le champ de la recherche. L'homme n'apparaît pas totalement dans une civilisation et dans une époque donnée ; pour le comprendre dans sa plénitude, il faut tenir compte de toutes les civilisations et de la totalité de l'histoire. Rien ne nous autorise non plus à mettre l'humanité en perspective sur l'homme occidental, comme si celui-ci représentait le point d'aboutissement d'une histoire en perpétuel progrès. Il est tout autant raisonnable de penser que chaque civilisation se caractérise par une partialité qui fait sa richesse en même temps que sa pauvreté : l'homme perd une partie de son être pour en conquérir une autre, qu'il n'avait pas jusqu'alors actualisée. Il lui faut donc, à chaque moment, tenter de retrouver ce qu'il a vécu dans un moment antérieur et qu'il en est venu à oublier.

Certains traits constitutifs de l'homme peuvent se manifester dans des civilisations qui apparaissent dépassées et rester inconnus en d'autres civilisations plus évoluées. Tel est justement le cas de la Fête, dont les sociétés primitives nous offrent un modèle particulièrement riche. Considérer ce modèle avec attention et sérieux, tenter de découvrir en lui une signification universelle, ce n'est pas insinuer en quelque façon que les sociétés anciennes doivent être tenues pour supérieures à la civilisation occidentale (quel critère décisif nous permet de dresser le tableau d'honneur des civilisations ?). Ce n'est pas davantage prôner un impossible retour en arrière. C'est simplement admettre que *les primitifs sont des hommes*[5], que leur façon de se comporter, leur compréhension implicite du monde et de l'existence ont un sens qui nous importe, parce qu'il nous révèle une profondeur humaine que notre propre culture a plus ou moins oubliée. Le sens de la Fête, que nous pouvons ressaisir en interrogeant les sociétés primitives, ne parle pas seulement aux hommes qui ne se sont pas élevés, — comme on dit avec quelque naïveté, — à notre degré de civilisation ; il est universel, il nous apprend quelque chose sur l'homme en général. La meilleure preuve en est que nous pouvons le retrouver jusque dans notre existence d'hommes occidentaux et modernes. Il n'y apparaît que sous une forme voilée, sans doute, il n'est là que brouillé et comme évanescent. Mais cette demi-présence est significative : elle atteste que l'homme porte au fond de lui-même le besoin de la Fête et qu'il cherche obstinément à lui donner satisfaction, quelles que soient les valeurs privilégiées par le domaine culturel auquel il appartient.

---

5. Cette affirmation est tautologique. En réalité, la compréhension des sociétés primitives demeure extrêmement difficile et nombre d'interprétations savantes sont erronées, parce que sévit le préjugé inconscient : les primitifs ne sont pas des hommes au même titre que nous et la preuve en est que leur comportement et leur mentalité nous paraissent *étranges*. Cette étrangeté ne prouve aucunement que les primitifs ne sont pas des hommes ; s'ils nous semblent étranges, c'est que nous faisons de notre image de l'homme une norme universelle ; toute compréhension de l'autre homme devient du

I. LA FÊTE ET LA VIE QUOTIDIENNE

La Fête s'oppose à la vie quotidienne

La Fête apparaît d'abord comme l'antithèse de la vie quotidienne. Cette opposition, qui est peu apparente dans la civilisation moderne, éclate au contraire dans les anciennes sociétés. L'alternance des jours ordinaires et des jours de fête entraîne une conception différenciée du temps lui-même. Hubert et Mauss le notaient :

> « Les parties successives du temps ne sont pas homogènes, les parties qui nous paraissent égales en grandeur ne sont pas nécessairement égales, ni même équivalentes... D'où il suit que la notion du temps n'est pas ici celle d'une quantité pure, mais qu'elle est plus complexe que la notion qui lui correspond dans le cours ordinaire de notre vie mentale »[6].

Cette différence qualitative peut devenir d'autant plus perceptible que la Fête, cette rupture du temps quotidien, s'étend sur une durée quantitativement importante. Ainsi en va-t-il dans les sociétés Eskimos étudiées par Marcel Mauss : durant l'été, les familles vivent isolées, absorbées par la chasse et la pêche ; quand vient l'hiver, les liens sociaux se resserrent et la communauté vit dans une atmosphère de fête ininterrompue. Nous retrouvons une alternance analogue dans les vieilles sociétés paysannes chinoises :

> « La période proche de l'équinoxe de printemps était chez les paysans chinois anciens une époque de fêtes prolongées. Quand le premier coup de tonnerre avait annoncé le prochain retour de la belle saison, les hommes, sortant des demeures villageoises où ils étaient restés enfermés l'hiver, marquaient le changement de leur genre de vie par une immense fête. Déjà auparavant le roi avait ouvert la saison

---

même coup impossible. Sur les méfaits engendrés par ce préjugé, cf. A. E. JENSEN, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris, Payot, 1954, p. 9-50.

6. H. HUBERT et M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, F. Alcan, 1909, p. 197.

nouvelle par le sacrifice Kiao (...) Le printemps n'était pas seulement le début de la végétation : il marquait aussi dans la vie sociale le début d'une période nouvelle, où les familles paysannes, qui étaient restées séparées chacune dans leur maison tout l'hiver, se réunissaient par petits groupes dans les huttes d'été communes, et où les mariages, interdits l'hiver, se contractaient : le sacrifice de l'Entremetteur *Kao-mei* ouvrait cette période matrimoniale. La vie sociale reprenait sous toutes ses formes, non sans que chaque manifestation de ce renouvellement donnât lieu à une cérémonie ; et quand elle était entièrement rétablie, on l'annonçait aux dieux du *Sol chö* dans un sacrifice »[7].

Le temps de la Fête apparaît ici étroitement lié à des conditions sociales et économiques. Mais on n'en saurait conclure qu'il n'a pas d'autre sens que de souligner le passage d'une forme de vie sociale à une autre forme, du repos au travail, de l'époque où les mariages sont interdits à celle où ils doivent être conclus. Il est beaucoup plus qu'un simple rite d'inauguration, qui n'a pas de sens en lui-même et ne se définit que par ce qu'il inaugure. La Fête est valorisée en elle-même.

Ainsi, dans les sociétés chinoises anciennes, le printemps amène le retour à l'époque des mariages. Les fêtes qui marquent l'équinoxe de printemps pourraient sembler, à première vue, être liées essentiellement au mariage. En réalité, il n'en est rien. Ces fêtes, dit encore H. Maspero,

« finissaient par se confondre, pour les jeunes gens de la campagne, en une période de licence complète, où les jeunes gens et les jeunes filles se voyaient, chantaient ensemble et s'unissaient librement dans les champs. Aux lieux où pour chaque pays se faisait la cérémonie de purification et d'expulsion des mauvaises influences, ils arrivaient en bandes, vêtus de leurs plus beaux atours, accomplissaient les rites, dansaient, chantaient et buvaient ; ils s'y donnaient rendez-vous, s'y retrouvaient et s'y faisaient la cour (...) Ils s'appelaient et s'invitaient les uns les autres ; les couples se formaient ; ils *s'ébattaient ensemble,* comme le dit pudiquement un poète ; ils *se livraient à la débauche* et *faisaient acte de mari et*

7. H. MASPERO, *Les religions chinoises* (Publications du Musée Guimet 57), Paris, 1950, p. 157.

> *femme,* comme déclare plus crûment le commentateur Tcheng Hiuan ; et quand ils se séparaient, les orchidées qu'ils étaient allés cueillir ensemble servaient de gage de leur union »[8].

Les unions ainsi contractées n'ont rien de définitif. Les jeunes filles déjà fiancées peuvent aller chanter avec les jeunes gens et s'unir à un autre que leur promis. Les fêtes de printemps n'ont rien à voir avec le mariage, les fiançailles ou les préliminaires du mariage quels qu'ils soient. Si elles ont une signification, — comme on n'en peut douter *a priori,* — elles ne la doivent qu'à elles-mêmes, puisque, malgré les apparences, elles ne sont pas une introduction à quelque chose d'autre.

La Fête peut bien naître d'une circonstance liée à la vie ordinaire ; elle semble ainsi se situer en un moment du temps quotidien. Mais elle s'en affranchit ; elle est d'abord une *négation de la monotonie* courante. Aussi, vue de l'extérieur, paraîtra-t-elle choquante : pas de Fête sans violation des règles morales qui s'imposent, en toute autre circonstance, avec le plus de force ; pas de fête sans débauche, comme si l'on éprouvait, selon le mot de Durckheim, « le besoin de se mettre en dehors et au dessus de la morale ordinaire ».

Nous avons évoqué la licence sexuelle qui marque les fêtes de printemps dans les vieilles sociétés paysannes chinoises. Son caractère de débauche frappe d'autant plus que la morale imposait une sévère ségrégation des garçons et des filles ; la règle était si stricte que les casuistes en venaient à se demander, par exemple, s'il est permis à un homme de toucher sa belle-sœur qui se noie. La même remarque pourrait être multipliée : aucune Fête qui ne conduise à l'inceste, au dérèglement sexuel sous toutes ses formes ; hommes et femmes échangent leurs vêtements, la loi de l'exogamie est transgressée, les danses s'achèvent en unions sacrilèges...

Aussi bien est-ce toute la vie sociale qui est bouleversée. Les plaisanteries anodines que nous nous permettons le premier avril ne sont qu'un bien pâle reflet des fêtes anciennes ; toutes les règles admises sont violées, et l'on dirait volontiers :

---

8. H. Maspero, *op. cit.,* p. 159.

systématiquement violées. L'excès devient la norme. L'économie fait place à la prodigalité, à la destruction gratuite ; le travail, à l'oisiveté. Les paroles et les gestes se font violents et obscènes. On se plaît à inverser l'ordre habituel des choses, à tout faire à contre-temps, à bafouer ce qu'on a coutume de vénérer, à répandre le désordre.

Peut-on reconnaître une signification à un tel chaos ? N'avons-nous pas affaire à un simple processus de compensation : la vie sérieuse ennuie et fatigue, elle engendre d'elle-même un sursaut désordonné, grâce auquel l'homme se libère d'une contrainte qui l'opprime et retrouve, par l'excès même, un nouvel équilibre ? Ainsi Confucius excusait-il les débauches printanières : « On ne doit pas », disait-il, « tenir l'arc toujours tendu sans jamais le débander, ni toujours débandé sans jamais le tendre ».

La Fête est l'expérience de la liberté

Il est pourtant impossible de ne voir, dans le déchaînement de la Fête, qu'une mise en suspens de la vie sérieuse et bien ordonnée. Il n'est pas douteux qu'il ne joue un rôle de détente, mais il ne s'y identifie pas. Bien plus : ce n'est là qu'un aspect secondaire et dérivé. La Fête implique une rupture à l'égard de la vie courante, mais cette rupture est en même temps et essentiellement l'entrée dans une nouvelle forme d'existence, elle introduit dans un temps tout autre que celui qui est vécu dans la vie ordinaire.

La Fête n'est donc pas seulement l'intervalle qui s'insinue entre deux moments de l'existence sérieuse. Elle requiert cet intervalle : pour célébrer la Fête, il faut bien suspendre le cours ordinaire des choses. Mais il n'y aurait pas de Fête s'il n'y avait que cette interruption : à celle-ci, la Fête ajoute quelque chose ; dans le temps laissé vide par la mise à l'écart des affaires sérieuses, un autre temps se glisse, et, dans ce temps tout différent du premier, l'homme fait l'expérience d'une plénitude. Le caractère original et irréductible de cette expérience est d'autant plus fortement ressenti que l'opposition est plus rigoureuse entre les comportements courants et les acti-

vités festives. Prélevé sur la vie quotidienne, le temps de la Fête peut figurer au calendrier qui règle aussi les occupations rationnelles ; mais il est gonflé d'une signification propre, il brise le déroulement monotone des jours ouvrables, il se situe en quelque sorte au dessus du temps normal.

Cette différence qualitative nous est accessible, quoique d'une façon très imparfaite, en de multiples détails qu'il suffit de savoir remarquer. Nous n'en donnerons qu'un exemple. Nous connaissons encore la distinction entre le *boulanger* et le *pâtissier*. Sans doute est-elle minime : à la seule exception du pain, que l'on ne trouve que chez le boulanger, les deux professions nous rendent à peu près les mêmes services ; la distinction ne s'impose plus, elle n'est pas fonctionnelle, et la meilleure preuve en est que l'on voit se multiplier les *boulangeries-pâtisseries*. Nous sommes là, en réalité, devant une distinction essentiellement traditionnelle, qu'une civilisation éprise de rationalité et d'uniformisation aura tôt fait de supprimer. Mais il fut un temps où le boulanger et le pâtissier n'étaient en aucune façon interchangeables, pas plus qu'on ne pouvait confondre les deux usages divers de la farine, l'un, pour les jours ordinaires, l'autre, pour les jours de fête : le pain quotidien, les gâteaux et les tartes des solennités. Cette répartition des tâches apparaît plus évidente si l'on se souvient qu'au XVIIIe siècle encore les pâtissiers ne fabriquaient pas seulement tartes et gâteaux, mais préparaient aussi la viande, alors réservée aux jours fastes. L'existence de ces deux corporations, — dont l'une, celle des pâtissiers, était sous le patronage de l'archange saint Michel, tandis que l'autre ne se réclamait modestement que de saint Honoré, — suppose évidemment un nombre considérable de jours de fête. Mais elle n'est qu'une forme accidentelle d'une tradition beaucoup plus ancienne et à vrai dire immémoriale : la distinction entre deux types d'alimentation, deux modes de préparation de la nourriture, et, en définitive, deux significations du fait de se nourrir[9].

9. Cf. A. VARAGNAC, dans *Encyclopédie Française*, t. XIV, Paris, 1954, p. 42-12.

On ne consomme pas, les jours de Fête, les mêmes aliments que les jours ordinaires. La différence se manifeste aussi dans la quantité de la nourriture absorbée : il n'est pas de Fête sans ripaille et sans beuverie. Là même où une économie primitive impose habituellement une alimentation parcimonieuse, la Fête est l'occasion d'une extrême prodigalité ; des réserves amassées au prix d'une économie attentive sont dilapidées sans remords, gaspillées, voire détruites.

On peut certes voir, dans la bombance, un phénomène en quelque sorte nécessaire, dans une société qui ignore les moyens de conserver la viande. Varagnac cite un texte de Rabelais qui illustre bien cette nécessité (il s'agit du festin de mardi gras au cours duquel Gargamelle enfanta Gargantua) :

> « Les tripes furent copieuses, comme entendez, et tant friandes que chacun en léchait ses doigts. Mais la grand'diablerie à quatre personnages était bien en ce que possible n'était longuement les réserver : car elles fussent pourries, ce que semblait indécent. Dont fut conclu qu'ils bauffreraient sans y rien perdre »[10].

Mais cette explication est insuffisante. On est contraint à « bauffrer » pour éviter que les tripes ne pourrissent ; mais rien n'obligeait à tuer tant de bœufs. On ne fait pas ripaille pour utiliser des victuailles trop abondantes ; tout au contraire, on entasse les aliments pour se gorger bien au-delà du besoin biologique. Il faut donc avouer que, les jours de Fête, on ne mange pas pour se nourrir, comme on le fait habituellement. On veut entretenir avec les aliments une autre forme de rapport. Ils cessent d'être une nécessité ; le repas n'est plus une obligation ordonnée au maintien de la vie : il est une activité libre, il est à lui-même sa propre fin. La ripaille apparaît ainsi, paradoxalement, comme une activité *spirituelle* : en s'y livrant, l'homme affirme sa domination sur les aliments et sur les nécessités biologiques. Et cette domination apparaît dans toute son étendue lorsque les aliments sont jetés et détruits. Par ce gaspillage, on s'affranchit d'une existence soumise à la con-

10. *Gargantua,* I, 4

trainte naturelle, — contrainte ressentie d'autant plus durement que le menu quotidien est plus chiche et moins varié. Dans la vie ordinaire, l'homme est asservi à son animalité ; les jours de fête, il existe humainement.

Tel est bien, d'une façon générale, le sens de toutes les activités festives. Elles sont une négation de la vie ordinaire, elles la contredisent absolument. Par là, elles constituent l'expérience de la gratuité et de la spontanéité, puisque la vie courante est au contraire étroitement soumise à des règles, puisque tout s'y fait par devoir. La Fête nous apparaît ainsi comme étant essentiellement un *Jeu :* l'un et l'autre se définissent par la notion de gratuit, de libre, de spontané, et nous pouvons appliquer à la première ce que Huizinga dit du second : « Le jeu est du superflu (...) Il n'est pas imposé par une nécessité physique et encore bien moins par une obligation morale (...) Il est en dehors du processus de la satisfaction immédiate des nécessités et des convoitises »[11]. La Fête et le Jeu se ressemblent encore, ou plutôt s'identifient, en ceci qu'ils se déroulent à l'intérieur d'un espace et dans un temps qui leur sont propres. Cette seconde caractéristique n'est qu'une conséquence de la première : ce qui est gratuit ne peut trouver place dans le monde de la nécessité, il crée de lui-même un espace où les lois habituelles et la recherche de l'efficacité sont abolies. Par là, enfin, le Jeu et la Fête nous apparaissent proches du Sacré, puisqu'ils supposent, comme les actions religieuses, un domaine clos, séparé du monde et consacré.

II. LA FÊTE ET LA VÉRITÉ DU MONDE

Un même caractère de gratuité, de dépassement de ce monde se manifeste dans la Fête, dans le Jeu et dans le Culte. Il faut donner raison à Huizinga : toutes les actions cultuelles sont des fêtes et toutes les fêtes sont des jeux. Mais est-ce assez dire ? Faut-il identifier tout à fait le Jeu et la Fête, et dire

---

11. J. HUIZINGA, *Homo ludens,* Amsterdam, 1939, p. 12-14.

que non seulement toute Fête est un Jeu, mais qu'encore tout Jeu est une Fête ? Huizinga paraît le penser. Cette identification est difficilement soutenable et c'est à juste titre que Karl Kerenyi a voulu montrer que la Fête se distingue du Jeu ; la différence consiste en ce que la Fête fait appel, non seulement aux efforts de l'homme, mais encore à quelque chose de divin qui rend possible l'impossible et élève l'homme à un plan où tout est comme au premier jour et fait pour la première fois[12].

La Fête atteint à un sérieux solennel

Jensen, qui se réfère à K. Th. Preuss, évoque la fête du jeu de ballon chez les Uitoto, peuplade de l'Amérique du Sud. Durant cette longue période de fêtes, on passe les journées à jouer à la balle. Rien ne semble plus proche d'un jeu. Mais les Uitoto se défendent de cette réduction de leur activité à un jeu : « Nous ne nous contentons pas de danser, bien que vous disiez : Ils ne font que danser. *Nous racontons à nos fêtes les histoires* ». Les nuits sont occupées, en effet, par le récit des mythes, et, notent les indigènes, « l'histoire nous apprend que nous ne dansons pas sans raison »[13]. La Fête, qui nous apparaissait tout d'abord suprême liberté et une pure spontanéité, nous semble maintenant soumise à une certaine nécessité. Les Uitoto ne jouent pas à la balle pour le seul plaisir du jeu, en vérité ils ne jouent pas : ils accomplissent des actions rituelles, dont l'importance et la signification leur sont expliquées par le récit mythique. La Fête n'est pas un Jeu, s'il est vrai que le Jeu est pure spontanéité et qu'il n'a rien de sérieux. L'atmosphère de la Fête, note Kerenyi, « plane entre le sérieux et le jeu, entre le rigoureusement fixe et le capricieusement libre »[14].

---

12. K. KERENYI, *Vom Wesen des Festes*, dans *Paideuma*, I (1938-1940), p. 59 ss. Les thèses de Huinzinga et Kerenyi sont discutées par A. E. JENSEN, p. 63-98.

13. JENSEN, *op. cit.*, p. 53.

14. K. KERENYI, *op. cit.*, p. 73.

Cette réintroduction du sérieux dans la Fête ne constitue pourtant en aucune façon une retombée dans le quotidien. Le sérieux de la vie ordinaire et le sérieux de la Fête ne sont pas de même degré ; ils diffèrent même, pourrait-on dire, du tout au tout. La Fête n'est pas en deçà du Jeu, du côté de la vie banale : elle est au-delà, elle atteint à une réalité supérieure.

Dans le Jeu, l'homme s'affranchit des règles qui s'imposent dans la vie courante. Il invente un ordre qui ne tient sa nécessité que du libre choix qu'il en fait. Il entre dans un monde qui pourrait aussi bien être tout autre. La Fête, elle aussi, se situe au-delà de l'ordre du monde empirique ; mais, de plus, elle dépasse le monde de la spontanéité qui est donné dans le Jeu : elle est l'expérience d'une nécessité et d'une objectivité supérieures. Pour atteindre au sérieux véritable, qui n'est pas le sérieux de la vie quotidienne, il faut se déprendre de la vie courante, il faut passer par la liberté et la gratuité du Jeu ; mais il faut aller plus loin encore et se laisser prendre par le fond des choses. La Fête est la prise de possession par l'homme de la signification vraie du monde.

L'explication donnée par les Uitoto doit être comprise dans toute sa profondeur. Les danses, le jeu de balle paraissent n'être qu'un jeu si on les compare à la vie courante. Mais en réalité ils ne sont pas un jeu ; leur sens est plus profond que cette apparence ludique. Ce qui les distingue du jeu, c'est qu'ils ne se développent pas librement et pour eux-mêmes : ils sont soumis à un récit, et c'est en se laissant ainsi informer par la « bonne parole sacrée » qu'ils permettent d'entrer dans la connaissance de l'ordre véritable du monde[15].

Pourquoi et comment les rites festifs peuvent-ils recevoir cette signification transcendante ? A propos des mythes dont le récit précède et explique la danse, les Uitoto affirment en-

---

15. « En jouant au ballon », disent encore les Uitoto, « nous ne suivons pas notre plaisir, car la bonne parole est chose sacrée, et celui qui en fait son jeu, le Seigneur du jeu de ballon le punit, car il observe les joueurs et sait si quelqu'un la détériore » (JENSEN, *op. cit.*, p. 80).

core : « Ce sont là les paroles de notre père, ses propres paroles. Grâce à ces paroles nous dansons et il n'y aurait pas de danse s'il ne nous les avait données »[16]. Nous pouvons désormais nous contenter de commenter cette déclaration, ou plutôt de faire effort pour en pénétrer le sens.

Par les paroles des ancêtres, le primitif n'est pas seulement mis en relation avec un temps antérieur, si lointain qu'il soit. Le temps des ancêtres n'est pas homogène au temps de l'existence présente[17]. Il représente un *Avant* en quelque sorte radical, qualitativement différent du Maintenant, — un Temps avant tous les temps, qui peut être rejoint en tout temps. Les récits mythiques ne décrivent pas seulement ce Temps primordial, ils n'ont pas seulement pour fonction de raconter les événements qui s'y produisirent ; ils ont une puissance telle qu'ils rendent de nouveau présente cette époque privilégiée. Ils inspirent un certain comportement grâce auquel le primitif *devient* ses ancêtres et vit comme eux dans le Temps qui a précédé l'ordre actuel du monde.

Le caractère essentiel de ce Temps est clairement perçu par les primitifs. Il est à la fois le Chaos et l'Age d'Or. Cette ambiguïté est nécessaire et pleine de sens. Dans le Temps primordial, le monde n'existait pas comme il nous est maintenant donné, il n'était pas cet ensemble bien réglé où les événements se produisent selon un ordre irréversible, où les activités humaines sont soumises à des normes, où toutes les formes sont fixées. Avant ce monde, nous ne pouvons nous représenter que le Chaos, c'est-à-dire un état du monde tel que tout soit possible, que les événements se succèdent de la façon la plus inattendue :

> « A tout moment », écrit Lévy-Bruhl, « n'importe quoi peut arriver. De même, tout être vivant peut à chaque instant

---

16. JENSEN, *op. cit.*, p. 82.

17. Le terme d'*ancêtres*, au sens où nous l'employons, ne désigne pas « les ascendants, les aïeux de la génération présente », mais « les êtres mythiques de qui un groupe humain tire son origine » ; le lien qui unit ces *ancêtres* à la génération présente n'est pas d'ordre historique. Cf. LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, p. 8-11.

revêtir une nouvelle forme quelconque, soit par l'effet de son propre pouvoir, soit sous l'action d'un *Dema.* Tout dépend des forces mystiques en jeu, et ne dépend que d'elles. Ainsi, dans le monde de l'expérience ordinaire, pour faire d'un petit enfant un homme, il faut, des années durant, des soins de toutes sortes. Une longue éducation physique et morale est indispensable. Mais, dans les mythes, les enfants prodiges brûlent les étapes. Tandis que les femmes indigènes allaitent leurs bébés pendant au moins deux ou trois ans, nous voyons souvent, dans les mythes, qu'un enfant, à peine né, n'a déjà plus besoin de prendre le sein. En quelques jours, il marche, il parle, il se fabrique des armes. Bientôt il a la force d'un adulte, et personne ne peut lui résister. Même rapidité merveilleuse dans la croissance des animaux et des plantes mythiques. *Les palmiers se multipliaient sans arrêt, car les noix mûres germaient avec une vitesse extraordinaire, et en quelques heures il avait poussé un grand palmier* »[18].

La licence et le désordre de la Fête prennent maintenant une signification beaucoup plus profonde que celle qui nous est d'abord apparue. Il n'y faut pas voir seulement une rupture à l'égard de la vie ordinaire. L'abandon des règles communes est d'abord et surtout une *représentation,* — au sens le plus fort du terme, — du Chaos qui a précédé l'ordre actuel du monde. En abandonnant ce monde présent, l'homme ne se trouve pas dans une sorte de vide : il rejoint du même coup ce qui, étant avant le temps, demeure vrai et actuel en tout temps. Nous comprenons pour quelle raison la Fête a les apparences du Jeu tout en étant plus que le Jeu. Actualisation d'un état du monde et d'une forme d'existence où tout est merveilleux et spontané, elle se présente extérieurement de la même façon que le Jeu. Mais elle est plus sérieuse que lui : car la liberté à laquelle l'homme accède dans la Fête n'est pas *sa liberté,* elle n'est pas le pouvoir d'inventer n'importe quel ordre. Elle est donnée dans l'acceptation d'une objectivité ; l'homme ne l'éprouve qu'en comprenant qu'elle vient de plus loin que lui ; il est saisi par elle plus qu'il ne s'en saisit[19].

---

18. *La mythologie primitive,* p. 37.

19. L'expression de *saisissement* est utilisée par L. Frobenius dans sa description de la Fête.

C'est donc une expérience étrange que celle de la Fête. Le Chaos est l'Age d'Or, parce qu'il est le moment de la liberté suprême. Mais l'Age d'Or est le Chaos, il n'est en lui rien de fixe, l'homme n'y découvre aucune structure qui puisse donner satisfaction à son besoin profond de régularité. Dans l'activité festive, l'homme se sent libre, mais d'une façon telle qu'il ne peut manquer d'avoir peur de cette liberté même. La Fête est une expérience plus qu'humaine, l'homme s'y dépasse, il enjambe son ombre pour rejoindre un *Avant* pourtant inaccessible. Son attitude ne peut être que sérieuse, — non pas de ce sérieux qui consiste à suivre exactement les règles du monde familier, mais de cet autre sérieux, incomparablement plus grave, avec lequel on porte la main vers ce qui ne se laisse pas atteindre et qui pourtant se dévoile par grâce. La Fête n'est rien d'autre, en définitive, qu'une approche du Sacré, de ce Tout-Autre qui habite au-delà du monde et qui ne se manifeste jamais qu'à demi.

La Fête actualise le surgissement du monde

Dans la Fête, l'homme expérimente une Réalité plus profonde que le réel lui-même. Il se reporte vers le Temps qui précède tout temps, ou plutôt il se laisse prendre par lui. Mais le Temps primordial n'est pas actualisé en lui-même. L'*Avant* qui donne son sens à la Fête est vécu essentiellement dans son rapport au *Maintenant* : il n'est pas ce en quoi on se situe comme en un lieu où l'on pourrait demeurer, il est plutôt ce qui rend possible, fonde et soutient le *Maintenant* qui définit la vie quotidienne. Disons plus simplement que la Fête n'est pas un retour à l'Age d'Or ; elle veut rendre présent le surgissement du monde, elle est un retour à la vie sortant de sa source. Sans doute ne peut-on assister à cette première apparition du monde qu'en se situant *avant elle ;* il faut revivre l'état de Chaos, mais il faut aussi le saisir au moment même où il disparaît pour faire place au monde bien ordonné. Le Temps de la Fête est très exactement l'intervalle insaisissable entre l'*Avant* et le *Maintenant.* Il est le moment négatif où le Chaos n'est plus, où le *Kosmos* n'est pas encore, — un moment

qui est tout entier passage et surgissement, éclosion et naissance.

Aussi la Fête ne sépare-t-elle pas de la vie courante. Elle est au contraire une réconciliation avec le monde quotidien. Sa célébration exige bien que l'on sorte de ce monde, que l'on s'affranchisse de sa régularité monotone. Mais le mouvement même de la séparation implique le retour ; bien plus : il *est* en lui-même retour, puisqu'il conduit à la naissance du monde. Cette séparation qui est un retour n'est pourtant pas rien. Le monde que l'on retrouve n'est pas exactement celui que l'on a quitté : il est le même monde, mais régénéré, rendu à sa jeunesse, rattaché à sa source.

C'est un rite plein de signification que celui que l'on rencontre chez les Majo de la Nouvelle-Guinée :

> « Les novices en pénétrant dans l'emplacement sacré *se comportent comme des nouveaux-nés :* ils feignent de tout ignorer, de ne savoir se servir d'aucun ustensile, de se trouver pour la première fois devant les aliments qu'on leur donne à manger. Alors, pour les instruire, des acteurs incarnant les ancêtres divins leur présentent chaque chose *dans l'ordre* où les mythes en racontent la création par l'entremise de ceux-ci. On ne peut mieux marquer à quel point la cérémonie signifie bien le retour au chaos primordial et l'établissement par le détail de la légalité cosmique : la venue au monde de l'*ordre* ne se fait pas d'un coup, elle s'effectue elle-même *dans l'ordre* »[20].

On ne saurait trop souligner le réalisme que revêt, pour le primitif cette régénération du monde quotidien qu'est la Fête. Ce qui risque d'apparaître comme *pure imagination,* c'est-à-dire comme totalement irréel, à l'esprit moderne et occidental est, pour l'homme des anciennes sociétés, suprêmement réel. Ce qu'il appréhende dans la Fête fait partie de son existence, c'est un élément essentiel qui commande son rapport au monde. Ce réalisme est bien mis en lumière par une remarque de Malinowski, rapportée par Lévy-Bruhl : « Les couloirs où

20. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré,* p. 106.

la mer s'engouffre, les rochers fendus, les êtres humains transformés en pierres, tout cela met le monde mythique en contact immédiat avec les indigènes, le rend tangible et permanent ». Ainsi la nature, telle qu'elle apparaît dans la vie banale, est-elle comme une ébauche des réalités que dévoile le mythe ; il suffit de la bien regarder pour apercevoir cette approximation du Grand Espace et du Grand Temps dans l'espace et le temps ordinaires. Et réciproquement la parole sacrée ne reste pas sans effet visible dans le monde quotidien lui-même ; elle le transforme, elle lui donne un surcroît de signification : les mythes « réagissent à leur tour sur le paysage, le remplissent d'événements dramatiques, qui, fixés là à jamais, lui donnent un sens parfaitement précis »[21].

Grâce à la Fête, pourrait-on dire, le monotone cesse d'être monotone ; la vie quotidienne baigne dans l'atmosphère du premier jour ; le monde, replacé sur l'horizon du Temps originaire, peut être vu comme un jaillissement toujours nouveau. Nous devons remarquer, une fois encore, que le dérèglement de la Fête est tout autre chose qu'une licence banale et dénuée de sens, qu'on ne saurait davantage la réduire à une simple compensation, à l'explosion de forces refoulées par la soumission aux règles qui s'imposent habituellement. La Fête est bien plus que tout cela : elle est le moyen qui conduit à la liberté dans la soumission à la règle. Car, en s'identifiant aux ancêtres mythiques, en vivant comme eux le Temps qui a précédé la mise en ordre du Kosmos, le primitif devient, comme eux encore, le législateur du monde. Si la Fête est réconciliation avec la vie sérieuse, c'est qu'elle permet de la vivre *en la voulant :* les obligations et les contraintes qu'elle implique ne viennent plus d'un au-delà auquel l'homme n'aurait pas accès ou d'une volonté qui le dominerait ; elles viennent de plus loin que le monde, mais d'un *plus loin* qui est encore, par une sorte de grâce, le domaine de l'homme.

---

21. B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 330, cité par LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, p. 22. Les croyances rapportées sont attestées par les indigènes des îles Trobriand.

Définition de la Fête

Ces remarques sont fort loin d'épuiser le contenu de la Fête. Peut-être nous permettent-elles cependant de définir sans trop d'inexactitude l'essence de la Fête.

La Fête *apparaît* comme la négation de la vie courante. Tous ses éléments manifestent, dans l'immédiat, cette complète opposition. Si l'on s'en tient à l'apparence, il faut donc dire que la Fête est liberté pure. Son contenu concret, — les danses, les récits, les chants qui constituent les rites festifs, — semble ne relever que de la spontanéité du Jeu. La Fête serait donc une mise en suspens de l'existence sérieuse, une détente dans le *n'importe quoi.*

Mais cette apparence dissimule, autant qu'elle la révèle, *l'essence* de la Fête. Sans doute la négation de la vie sérieuse est-elle un élément de la Fête. Elle n'est pourtant pas cherchée en elle-même, ou pour elle-même, et, par suite, son sens vrai est autre que cette négation même. On ne rompt pas avec le sérieux quotidien pour se reposer dans la liberté du rêve, mais pour atteindre le fondement même du monde et sa vérité dernière. La Fête est ainsi une attitude sacrée, beaucoup plus qu'un Jeu. Les rites que l'homme célèbre ne dépendent pas de son initiative ; ils sont réglés par une parole qui dicte souverainement ce qui doit être fait pour que le Temps antérieur au monde soit réellement actualisé et vécu. Il n'appartient pas à l'homme d'inventer cet *in principio,* mais de se laisser saisir par lui. L'observance exacte des rites prescrits permet seule d'expérimenter ce dont aucun homme ne saurait avoir l'expérience par ses propres forces.

Tout ce qui est éprouvé dans la Fête est l'expression de cette rencontre avec une profondeur de l'Etre dont le caractère sacré est manifeste. Le sentiment, grave et sérieux, d'une liberté octroyée par une puissance supérieure à l'homme en est l'élément le plus évident. Ce n'est pas *dans la Fête,* sans doute, que l'homme éprouve sa liberté, puisqu'au contraire il affronte alors une Sur-réalité qui le dépasse. Mais c'est *par la Fête* qu'il devient libre : c'est par elle, en effet, qu'il comprend que les obligations et les contraintes du monde ne pèsent pas

sur lui comme un destin obscur. Cette compréhension se réalise concrètement dans les comportements qui font de l'homme un contemporain de l'*Avant* qui précède le monde ; en rejoignant cette origine, il domine le monde et s'éprouve comme plus profond que les lois auxquelles il se soumet dans sa vie courante. Désormais, il sait que le temps n'enferme pas la totalité de son existence ; contre les nécessités pesantes, il dispose d'un recours, et, jusque dans le temps et l'espace profanes, il en retrouve les symboles. Ainsi la Fête est-elle un événement décisif pour lui : le Temps originaire qu'elle lui donne d'atteindre est le fondement de sa liberté. La Fête n'est pas une mise en suspens de la vie sérieuse. Elle vient *avant* cette vie, elle lui donne un sens humain en faisant refluer sur elle la liberté.

III. DE LA FETE A L'ENNUI

Le sens de la Fête et son soubassement humain

Il nous reste maintenant à nous demander à quelle condition le sens de la Fête, tel que nous l'avons défini, peut être compris par l'homme. Il ne s'agit pas évidemment d'une compréhension intellectuelle, mais d'une compréhension vécue, telle que l'homme voit dans la Fête non seulement un concept intelligible, mais encore et d'abord une expérience enrichissante, régénératrice et indispensable. Entre une compréhension abstraite et une compréhension vécue, la différence est considérable : chacun peut comprendre ce que signifient des concepts tels qu'*amour, liberté* ou *fidélité ;* mais c'est une tout autre affaire que d'aimer, de faire œuvre de liberté ou de vivre dans la fidélité.

La compréhension concrète d'une réalité quelconque ne dépend pas seulement de l'intelligence, mais de l'existence dans sa totalité. Il n'y a de compréhension possible que si la réalité en question est suffisamment accordée à l'existence en général, si l'une et l'autre relèvent, au moins *grosso modo*, du même style. Pour que la Fête soit compréhensible, il faut que sa signification puisse être saisie comme une variation du pro-

jet qui définit l'existence et lui donne son sens global. Si cette cohérence n'est pas assurée, si la Fête ne peut être intégrée à *mon* existence, elle m'apparaît nécessairement comme une donnée étrangère ; elle ne me parle pas, elle n'a pas de sens pour moi, elle ne peut faire partie de mon histoire ; elle tombe dans l'extériorité, c'est-à-dire dans l'insignifiant. Nous retrouvons là un processus extrêmement général, que nous expérimentons quotidiennement, et qui n'est que l'application du mot célèbre passé en proverbe : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé » : je ne puis savoir et comprendre que cela qu'à l'avance je sais et je vis d'une certaine façon.

Un comportement particulier n'a de sens qu'à la condition d'être susceptible d'une intégration cohérente au sens global de l'existence. L'exemple des sociétés primitives montre avec évidence que le sens de la Fête repose sur une compréhension d'ensemble de la vie humaine. Si les primitifs valorisent la Fête, si celle-ci apparaît chez eux comme un moment privilégié, — peut-être faudrait-il dire : comme le moment par excellence, — c'est qu'ils existent d'une certaine façon, c'est qu'ils ont une compréhension bien déterminée de ce rapport entre l'homme et le monde, entre l'homme et les hommes, que l'on appelle *existence.*

L'élément fondamental de cette compréhension de l'existence semble bien être que, pour l'homme, l'essentiel n'est pas donné dans le rapport sérieux au monde, ni dans le temps et l'espace qui en définissent le cadre. Un tel rapport est sans doute nécessaire, parce qu'il faut bien vivre, mais ce n'est pas en lui que l'homme accède à la connaissance vraie du monde et qu'il se rejoint lui-même. Le sérieux, le monde des activités rationnelles et techniques, l'ensemble des lois et des obligations qui assurent la cohérence de cette vie, tout cela n'a de sens que dans la mesure où l'on en fait le point de départ d'une remontée vers la Réalité primordiale : l'homme est essentiellement cette possibilité de retour à l'origine du monde, à l'Avant qui est à la fois en deçà et au-delà.

Contrairement à un préjugé largement répandu, les anciennes sociétés n'ont pas ignoré l'histoire. Mais elles ne lui

ont pas reconnu la signification qu'elle prend pour l'homme occidental. L'homme primitif ne valorise pas l'histoire. Mircea Eliade a montré de façon convaincante ce trait de la mentalité traditionnelle : dans les vieilles sociétés, l'homme ne cherche pas le sens de son existence dans une histoire où tout est irréversible, imprévisible et nouveau. Il le cherche et le trouve dans le Principe supra-historique, vers lequel il se reporte constamment. Ce qui domine, dans cette compréhension de l'existence, c'est bien « le retour cyclique de ce qui a été auparavant, l'éternel retour en un mot (...) la *répétition* d'un geste archétypal, projeté sur tous les plans : cosmique, biologique, historique, humain »[22].

Cette répétition n'est pourtant pas vécue comme *ennui.* On ne saurait dire, sans nuance, que, pour le primitif, il ne se passe rien. Hegel remarquait que, dans la Nature, les choses se répètent à l'infini et qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil ; c'est à ce perpétuel retour du même qu'il opposait l'histoire, qui ne se répète pas. La *répétition,* qui est la structure fondamentale de la mentalité primitive, ne semble guère assimilable à la monotonie de la Nature ; le perpétuel retour ne peut sans erreur être comparé à une roue qui tournerait inlassablement. La répétition de l'archétype n'est pas *moins* que l'histoire, elle n'est pas le retour cyclique d'événements, — qui cesseraient alors d'être des *événements,* comme l'histoire cesserait d'être une histoire : elle est le dévoilement d'une Réalité plus profonde que l'histoire, puisqu'elle en est le fondement. Il faudrait donc, si paradoxale que doive sembler cette affirmation, dire qu'il y a, dans la répétition du Principe, plus de nouveau, plus d'imprévu que dans l'événement historique.

Si le réel doit être recherché dans le Temps originaire, il faut bien admettre que l'histoire n'est pas le lieu du réel. Ne pas valoriser l'histoire, c'est nécessairement la dévaloriser. Ne faut-il pas aller plus loin : n'est-ce pas la considérer déjà comme le lieu de la chute et de la perdition ? Il paraît certain que

---

22. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour,* Paris, Gallimard, 1949, p. 133.

telle est bien la signification de l'histoire aux yeux des primitifs. Pour atteindre le réel et, par exemple, pour entrer dans la Fête, il faut engager une sorte de lutte contre le temps de la vie quotidienne, se détacher de l'histoire et s'en purifier. Tous les rituels festifs comportent cette phase négative, dont le but est de détruire les choses déchues, usées, par le seul fait qu'elles ont duré. Le bouc émissaire, la confession des fautes, l'extinction des feux, et, plus banalement, le grand nettoyage, traditionnel encore en certaines de nos régions le samedi et les veilles de fêtes, toutes ces pratiques attestent que l'histoire est comprise comme déchéance. Le primitif, dit justement M. Eliade, a « le désir de ne pas avoir de mémoire, de ne pas envisager le temps et de se contenter seulement de le supporter comme une dimension de son existence, mais sans l'intérioriser, sans le transformer en conscience »[23].

Ce pessimisme à l'égard de l'histoire doit être bien compris. Il n'est pas nécessairement un ressentiment contre le temps. Car le temps de la vie quotidienne peut être sauvé, l'homme peut se réconcilier avec lui et c'est justement, nous l'avons dit, à quoi conduit la Fête. Ce qui ne pourrait être toléré, c'est le temps détaché de son origine, vécu en lui-même ; c'est l'espace qui, n'offrant plus aucune représentation symbolique du Grand Espace mythique, ne serait que le cadre des occupations sérieuses. Se refuser à valoriser l'histoire, ce n'est donc pas la nier et lui opposer ce *contre-vouloir* dont parle Nietzsche. C'est plutôt l'accepter comme une épreuve inévitable : elle est la part de souffrance que l'homme ne peut rejeter de son existence. Mais l'épreuve peut être surmontée. Il suffit de ne pas rechercher dans l'histoire le sens définitif de l'homme, mais de vivre plutôt sur l'horizon du Grand Temps. Alors la chute est constamment rachetée, l'histoire est régénérée, ce qui est en soi obscur est illuminé. Quelque chose s'annonce dans le temps, mais c'est quelque chose d'autre que le temps.

Nous voyons ainsi que la compréhension du monde qui

---

23. Id., *Ibid.*, p. 136.

valorise la Fête lui donne du même coup la première place. La Fête, retour vécu au Principe, n'est pas une activité secondaire : elle est l'essentiel. Lorsque l'homme éprouve en lui le besoin de la Fête, il comprend que c'est son besoin le plus profond.

La menace de l'Ennui

Ces remarques, tout insuffisantes qu'elles soient, nous permettent enfin de comprendre pour quelle raison la Fête n'occupe plus dans notre existence qu'une place modeste et n'y apparaît plus, pour ainsi dire, qu'en pointillés. Cette raison ne peut être recherchée à un plan superficiel : elle tient à la compréhension du monde à laquelle est parvenu l'homme moderne.

La mentalité primitive, telle que nous l'avons décrite, a commandé jusqu'à une date récente l'existence de l'homme, elle est demeurée présente à la façon dont il a compris ses rapports avec le monde. Mais elle est aujourd'hui contredite et oubliée. Le fait essentiel est que l'homme en est venu à effacer l'horizon sur lequel se détachait l'histoire et qu'il a décidé d'être, comme le disait Nietzsche, « historique de part en part ». La célèbre apostrophe par laquelle Zarathustra donne congé au soleil ne marque pas seulement la fin de la philosophie occidentale telle qu'elle s'était développée depuis Platon ; elle est aussi un adieu, solennel et joyeux, à l'interprétation du monde qui paraît avoir été vivante durant des millénaires. Désormais, l'homme moderne se débarrasse de tout ressentiment contre le temps, il décide de se chercher dans l'histoire et de valoriser ce qui était jusqu'alors vécu comme épreuve ; cette conversion à l'historique lui permet en même temps de s'affranchir de la souffrance qui semblait être la part de l'homme.

Si l'on attache quelque importance à la compréhension primitive de l'homme, si l'on voit en elle une signification universelle, — c'est-à-dire si l'on se refuse à penser que l'Homme s'identifie à l'homme occidental, — on en vient à considérer comme problématique cette conversion à l'historique. Il

faudrait être aveugle, certes, pour ne pas voir qu'elle est à l'origine et au fondement d'une culture et que, grâce à elle, il se passe quelque chose qui ne s'était jamais passé à l'époque primitive. Mais la question est de savoir si l'homme n'a pas oublié une part de lui-même, et la plus profonde, en découvrant que l'histoire est aussi le lieu du sens. Pour peu que l'on consente à l'effort de méditer autre chose que le devenir de l'homme occidental, il apparaît dangereux de voir un commencement dans la philosophie de Hegel, de Marx et de Nietzche. Rien ne commence, en réalité : avant cette philosophie, il y avait cette autre forme de culture qui ne veut que *répéter* et cette culture était humaine ; l'Inde et la Chine ne sont pas, comme le voulait Hegel, le non-sens qui précède l'avènement du sens ; elles ont, elles aussi, un sens et peut-être serait-il essentiel de le déchiffrer[24].

Cette question, qui porte sur la compréhension de l'homme par lui-même, nous est posée par la disparition de la Fête, qui laisse la place à l'Ennui. Comment serait-il possible à l'homme de connaître la joie grave de la Fête lorsqu'il se définit exclusivement par son être historique ? Il n'est plus rien, en avant de lui, — ou en arrière, — qui lui permette de vivre en un autre temps que celui de l'existence sérieuse. « La Fête se dilue dans la vie quotidienne » : rien ne soutient plus son élan, elle ne trouve plus aucun Espace dans lequel elle puisse avoir lieu. Que peut-il rester de la Fête ?

Une chose demeure toujours possible : c'est la négation du temps sérieux, c'est la mise entre parenthèses de l'histoire. On retrouve ainsi l'*apparence* de la Fête, mais sa réalité, parce qu'elle requiert plus que l'homme, n'est pas donnée. Ce que l'on continue d'appeler la Fête risque ainsi de n'être plus qu'un temps mort et rigoureusement vide. Les occupations quotidiennes sont abolies, l'histoire s'arrête, la Fête pourrait commencer, mais on en reste à ce vide. Toutes les activités festives demeurent en elles-mêmes vides de sens : elles ne

---

24. Cf. C. LEFORT, *Sociétés sans histoire et historicité,* dans *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. 12 (1952), p. 91-114.

sont que la négation de la vie banale, elles s'épuisent à reprendre continuellement cette destruction de l'existence monotone. Le jour de Fête est celui où il ne se passe rien.

Le temps de la Fête est ainsi devenu le temps de l'Ennui. Car l'Ennui, dans la plénitude de son sens, n'est sans doute rien d'autre que cette expérience du rien et du vide. La sagesse populaire l'a bien compris, qui recommande de combattre l'Ennui en recourant à quelque occupation. Mais si l'homme veut faire l'expérience de la Fête, il ne peut que rompre avec toute occupation sérieuse et se porter ainsi vers la région du vide. Qu'il accepte pourtant d'être dupé et de trouver l'Ennui là où il voulait rencontrer la plénitude, cette patience fait éclater le besoin qu'il éprouve de la Fête. Que l'histoire ne puisse être valorisée sans que surgisse le temps du rien, n'est-ce pas le signe qu'elle doit être relativisée pour que réapparaisse le Tout de l'Etre ?

Jean-Yves JOLIF, O. P.

DU SABBAT AU JOUR DU SEIGNEUR

Quelle signification l'Eglise des Apôtres, héritière du comportement et du message de son Seigneur, a-t-elle donnée au jour de fête et d'abord au dimanche ? Cette signification se perçoit à travers une polémique contre le sabbat, auquel fait place peu à peu le Jour du Seigneur. L'objectif de la polémique n'est donc pas d'abolir purement et simplement la fête, mais de lui donner son sens dans un monde neuf, celui du temps inauguré par le Règne de Dieu. Avant même l'institution du dimanche, les controverses de Jésus avec les Pharisiens sur le sabbat, comme la lutte de Paul contre cette institution de la loi que veulent faire revivre les judaïsants, fraient la voie à une véritable intelligence de la fête en régime chrétien. Avant de rassembler les premières indications du Nouveau Testament sur le Jour du Seigneur, il est donc éclairant de saisir l'enjeu et l'esprit de cette longue polémique entre l'Eglise et la Synagogue.

I. LA CONTROVERSE SUR LE SABBAT

1. *Le dossier de la controverse*

Le sabbat est, avec la circoncision, l'une des observances fondamentales du Judaïsme à l'époque de Jésus, l'un des signes qui distinguent le peuple élu de toutes les autres nations. Pour le juif, le sabbat est le signe éternel de l'alliance : il est le jour consacré à Dieu qui signifie l'appartenance d'Israël au Dieu saint. Cependant le sabbat n'est pas seulement vécu comme signe de l'Alliance qui rattache Israël à l'élection de Dieu : il est encore orienté vers l'avenir. Il possède une signification eschatologique. Il est le repos que Dieu prend après son œuvre créatrice et l'image du repos à venir, celui de la vie éternelle :

« Le jour du sabbat, dit un écrit rabbinique, c'est le jour qui est tout entier repos, où il n'y a ni manger ni boire, ni achat ni vente ; mais les justes resteront assis avec leur couronne sur la tête et se délecteront à la splendeur de la *Schekina* »[1]. Il faut replacer le sabbat dans cette perspective, mémorial du passé et figure du monde à venir, pour saisir la continuité du Nouveau Testament avec l'Ancien Testament et sa nouveauté par rapport à l'interprétation juive du sabbat.

Le premier trait qui saisit dans l'ensemble des textes du Nouveau Testament est une violente opposition à l'institution juive. Mais il ne faut pas se méprendre à ce sujet. Jésus et les Apôtres après lui continuent à fréquenter la synagogue le jour du sabbat (*Marc,* 1, 21. 39 ; 6, 2 ; *Luc,* 4, 16 ss ; 13, 10 ; *Jean,* 6, 59 ; *Actes,* 13, 14 ss. 42. 44 ; 16, 13 ; 17, 1-4). La liturgie synagogale du sabbat, avec la lecture de la Loi et des Prophètes, semble avoir joué un rôle important dans la prédication de Jésus et dans la mission chrétienne, jusqu'au moment où le Judaïsme décide l'excommunication, peut-être déjà de Jésus, en tout cas de ses disciples (cf. *Jean,* 9, 22 ; 12, 42). Jésus et l'Eglise apostolique, loin d'abolir le sabbat, continuent à l'observer : ils ne l'attaquent que du dedans, dénonçant la gangrène d'une institution par la trahison de l'esprit.

Il est néanmoins remarquable qu'avec des variantes intéressantes l'ensemble de la tradition, qu'elle soit johannique ou synoptique, nous ait conservé le souvenir d'une polémique très serrée entre Jésus et le courant pharisien. Ces controverses se rattachent, par des références explicites ou simplement des allusions, à des violations de la loi du repos sabbatique tel qu'il était minutieusement déterminé et catalogué en trente-neuf espèces d'infractions par la casuistique rabbinique au temps de Jésus. C'est ainsi qu'il est interdit de récolter le jour

---

1. Sur l'origine du sabbat et sa signification dans l'Ancien Testament, lire R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament,* II, p. 371-382 ; sur le sabbat dans le Judaïsme, cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien,* II, p. 172-179 et C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux,* II, p. 95 ss.

du sabbat, y compris d'arracher quelques épis, ce qui explique le conflit relaté par les trois synoptiques en *Matth.*, 12, 1-8 ; *Marc*, 2, 23-28 ; *Luc*, 6, 1-5. Il n'est pas permis de porter un fardeau le jour du sabbat, d'où l'accusation des juifs en *Jean*, 5, 8 ss, pas plus qu'il n'est permis de pétrir de la terre le jour du sabbat, ce qui éclaire, au moins partiellement, l'accusation portée par un tribunal local contre Jésus dans le cas de la guérison de l'aveugle-né (*Jean*, 9, 4. 6. 14). Cependant cette casuistique n'était pas si rigide qu'elle n'admît pas d'exception à cette loi du sabbat. On rencontre dans les écrits rabbiniques des aphorismes, tels que : « Le sabbat vous a été remis et non pas vous au sabbat » ou encore : « Les préceptes ont été donnés pour que l'homme vive par eux et non meure par eux ». C'est à un climat de ce genre que Jésus lui-même peut faire appel lorsqu'il opère des guérisons le jour du sabbat (*Matth.*, 12, 9-14 ; *Marc*, 3, 1-6 ; *Luc*, 13, 10-17 ; 14, 1-6). Encore faut-il prendre garde que l'initiative prise par Jésus en ces cas dépasse de beaucoup les permissions accordées par les casuistes de l'époque : s'il est légitime d'apporter secours à quelqu'un qui est en danger de mort ou de violer soi-même l'interdit concernant la distance à ne pas franchir le jour du sabbat, lorsqu'il s'agit de sauver sa vie (cf. *Actes*, 1, 12), les rabbins discutaient pour savoir en quels cas on pouvait appliquer un collyre le jour du sabbat. L'opinion commune voulait que le traitement des maladies ne fût permis qu'en cas de danger grave. S'il allait de soi que l'on déliât son âne ou son bœuf pour le mener boire, les adversaires de Jésus n'étaient guère disposés à voir justifier par cette dérogation la délivrance d'une possédée dans une synagogue le jour saint (*Luc*, 12, 15). Ils pouvaient mieux comprendre le raisonnement de Jésus en *Jean*, 7, 19-24, qui semble se rattacher, par-dessus 5, 19 - 7, 18, à l'épisode de la guérison de l'infirme à la piscine de Bézatha (5, 1-18). Ici Jésus se reporte à la pratique courante de la circoncision le huitième jour selon la Loi, même lorsque ce précepte entrait en concurrence avec celui du repos sabbatique. De ce cas, les rabbins eux-mêmes avaient déjà inféré au cas de l'homme qui se trouve en péril de mort : « Si la circoncision qui concerne seulement l'un des deux-cent quarante-

huit membres (du corps humain) abolit le sabbat, combien plus le corps tout entier dispense-t-il du sabbat ». Mais, en cette circonstance encore, la liberté de Jésus est souveraine : il s'agit certes de rendre la santé à un homme infirme depuis trente-huit ans. Et le raisonnement de Jésus, si clair qu'il nous paraisse, ne pouvait l'autoriser, aux yeux des docteurs de la loi, à enfreindre le sabbat pour porter secours à cette homme. Ils auraient pu rétorquer, comme le chef de la synagogue en *Luc,* 13, 14 : « Il y a six jours pendant lesquels on doit travailler ; venez donc ces jours-là vous faire guérir, et non le jour du sabbat ! »

Ces controverses révèlent donc deux notes qui, à un regard superficiel, paraîtraient contradictoires. Elles sont profondément dépendantes d'une problématique juive, ce qui leur confère une marque incontestable d'authenticité. Jésus s'est trouvé en opposition, sur le point fondamental du sabbat, comme dans son interprétation de la Loi et dans sa vision du Temple et du culte eschatologique, avec le courant pharisien. Ces récits n'existeraient pas si une Eglise, dégagée du précepte du sabbat, ne conservait une tradition authentique. Mais si ces controverses enracinent le message de Jésus en milieu juif, elles donnent également un relief saisissant à son comportement original et à son interprétation personnelle du sabbat : il se place en marge et au-dessus de toute la casuistique de son époque, tout en tenant compte de certains principes plus ouverts. Jésus est très éloigné de l'esprit, sinon de la lettre, des prescriptions concernant le repos du sabbat émanant du milieu essénien :

> « Qu'on n'aide pas une bête à mettre bas le jour du sabbat ; et si elle tombe dans une citerne ou dans une fosse, qu'on ne la relève pas le sabbat.
>
> Mais tout être humain qui tombe dans un endroit plein d'eau ou dans un endroit d'où il ne peut remonter, qu'on le fasse remonter à l'aide d'une échelle ou d'une corde ou d'un objet quelconque »[2].

---

2. Pour la dernière phrase, on adopte la conjecture proposée par A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens*, p. 168, note (7). Mais

Si l'Eglise apostolique, devenue missionnaire en monde païen, nous a conservé ces controverses dans des écrits qui ont pour but l'édification de communautés qui n'observent sans doute plus le sabbat, elle avait des raisons de le faire. L'abandon du sabbat, pas plus que celui de la Loi juive, ne s'est pas fait sans combat, combat avec les juifs, mais aussi combat à l'intérieur même de l'Eglise avec les judaïsants. Les épîtres de saint Paul nous conservent des échos de cette lutte. Des zélateurs de la Loi, sans doute des Pharisiens convertis, veulent persuader les Galates que l'Evangile réclame l'obéissance à la loi juive : ils doivent se soumettre à la circoncision et observer le calendrier juif avec « ses jours » (cf. *Gal.*, 4, 8-10), c'est-à-dire accepter les signes d'appartenance au peuple juif. Paul récuse violemment ces requêtes qui détruisent son Evangile : revenir à ces observances, c'est se placer sous l'esclavage des « éléments du monde », c'est-à-dire de ces Puissances angéliques qui ont donné la Loi et qui enferment la vie humaine dans les rets d'un calendrier sans valeur. C'est détruire l'Evangile : c'est reconnaître que l'homme est justifié par des pratiques relevant du système révolu de la Loi, alors qu'il n'est justifié que par la foi en Jésus-Christ.

Plus tard, la crise de Colosses révèle les mêmes adversaires : cette « philosophie » toute humaine (*Col.*, 2, 8) veut encore soumettre les chrétiens convertis du paganisme au culte des anges (2, 18), qui règlent le cours des astres, en leur faisant observer les fêtes, les nouvelles lunes et les sabbats (2, 16). Paul proteste avec véhémence : toutes ces pratiques appartiennent à un passé révolu, qui n'était bon qu'à gonfler l'homme charnel dans son orgueil. Puisque les chrétiens, par le Baptême qui les fait membres du Corps du Christ, sont morts à ce régime périmé, qu'ils sont soustraits à la servitude de ces Puissances, ils ne doivent plus se plier à ces ordonnances.

---

le texte actuel de l'*Ecrit de Damas*, XI, 16-17 nie qu'il soit légitime d'apporter ce secours. L'ensemble de ce document concernant le sabbat est encore plus sévère que la casuistique rabbinique à laquelle se réfèrent nos récits évangéliques.

Qu'ils recherchent les choses d'en-haut et qu'ils habitent le monde neuf !

Il est assez curieux de relever un autre passage, où l'on ne perçoit plus cet accent polémique, si du moins ce texte de *Rom.*, 14, 15 doit être rapproché de *Gal.*, 4, 10 et de *Col.*, 2, 16. Il s'agirait, non de jours de jeûne, mais de la pratique du sabbat dans une communauté qui pouvait comporter des éléments judéo-chrétiens. En ce cas, Paul considère cette pratique comme indifférente : ceux qui l'observent peuvent ainsi rendre grâce au Seigneur. Que les « forts » dans la foi ne méprisent pas ces « faibles » et évitent de les faire tomber ! La Loi avec ses observances n'est certes plus la voie du salut, mais pour gagner les sujets de la Loi, Paul lui-même se fait sujet de la Loi avec les sujets de la Loi, lui qui n'est plus sujet de la Loi (cf. *1 Cor.*, 9, 20).

En tout cas ce contexte des épîtres pauliniennes éclaire bien l'attitude des évangélistes qui rapportent l'attitude et les paroles de Jésus concernant le sabbat. On comprend ainsi certaines différences entre le premier évangéliste et les autres. Marc, Luc et Jean écrivent pour des Eglises qui ne connaissent plus les prescriptions de la loi juive concernant le repos du sabbat. Mais ces communautés, au moins celles que vise le quatrième évangile, s'affrontent sur ce point avec le Judaïsme. Par contrecoup, les évangélistes soulignent l'autorité de Jésus sur le sabbat. Cette autorité est attaquée en la personne des disciples. Dans la controverse au sujet des épis cueillis le jour du sabbat, telle que la rapporte Luc, ce sont les disciples qui sont apostrophés directement par quelques Pharisiens : « Pourquoi faites-vous ce qui n'est pas permis le jour du sabbat ? » (*Luc*, 6, 2), tandis qu'en *Matthieu* et *Marc*, ils interrogent encore le Maître. En *Jean*, 9, les disciples sont excommuniés et chassés de la synagogue. Confesser Jésus comme Christ et Fils de l'Homme équivaut à reconnaître un destructeur de Moïse et des plus vénérables institutions. C'est sur cette obstination des juifs à défendre le sabbat que se joue l'endurcissement de leur cœur (*Marc*, 3, 5). Tandis qu'ils rougissent de confusion, la foule qui représente les païens est dans la joie

devant les merveilles qui arrivent par lui (*Luc,* 13, 17). Dans le grand cadre du festin du Royaume de *Luc,* 14, 1-24, le premier épisode qui concerne le sabbat semble indiquer que l'opposition entre les chrétiens invités du Royaume et les légistes a le sabbat pour occasion. L'impression dominante est que la lutte est plus vive dans le quatrième évangile que dans ceux de *Marc* ou de *Luc,* où le conflit avec le monde juif s'atténue au point de n'être plus qu'un souvenir : les *Actes* nous montrent l'Evangile passant de la synagogue sur l'agora et le premier jour de la semaine prenant la place du sabbat.

Il en va tout autrement du premier évangéliste. Il reflète les préoccupations d'une Eglise judéo-chrétienne en opposition violente avec un Judaïsme de type pharisien. Le conflit au sujet du sabbat met aux prises les disciples de Jésus et la synagogue des Pharisiens (cf. *Matth.,* 12, 1-2. 9. 14), qui condamne des gens sans faute (12, 7). Il semble que la visée de Matthieu ne soit pas de justifier l'abolition du sabbat, mais d'en dégager l'esprit. Certes, il connaît et approuve la mission à l'égard des institutions juives. Il s'adresse à une communauté qui continue à observer le sabbat, comme elle continue peut-être à monter au Temple et à payer le tribut (cf. 5, 23-24 ; 17, 24-27). Un indice de cette observance serait la mention du sabbat dans le discours sur la ruine de Jérusalem : « Priez pour que votre fuite ne tombe pas en hiver, ni un sabbat » (24, 20). Le second évangéliste, qui mentionne l'hiver, rapporte la prière à la détresse et non à la fuite des disciples et il omet le sabbat. Il semble que, dans la pensée de Matthieu, la nécessité d'enfreindre la distance que l'on ne devait pas dépasser le jour du sabbat ajoute encore à la détresse de ces jours à venir[3]. Dans ce contexte, il est significatif que, lors de la controverse sur les épis, Matthieu ne se contente pas de justifier l'action des disciples par un précédent historique, celui de David, comme les autres évangélistes : il fait appel à un

---

3. Ces textes semblent bien refléter une situation antérieure à la ruine du Temple et de Jérusalem. Si la rédaction du premier évangile est postérieure à ces événements, il faut reconnaître que Matthieu puise à une tradition.

usage prévu par la Loi elle-même, qui autorise les prêtres à sacrifier et à offrir le jour du sabbat (*Nombres*, 28, 9-10)[4]. Ainsi, la controverse chez *Matthieu* prend presque l'allure d'un débat rabbinique avec référence académique à un passage de la Loi : « N'avez-vous pas lu dans la Loi que... » (12, 5). Cependant il ne faut pas se méprendre sur la portée de cette casuistique : elle justifie sans doute les disciples d'un point de vue légal. Mais le comportement de Jésus dépasse une telle interprétation légaliste. Il rejoint l'attitude des Prophètes devant la Loi : « C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice » (*Os.*, 6, 6). On pressent ici, comme dans le sermon sur la montagne (*Matth.*, 5-7), la volonté de l'évangéliste de mettre en valeur l'accomplissement de la Loi par Jésus. La miséricorde exigée de la communauté dépasse le culte du Temple : « Je vous le dis, il y a ici plus grand que le Temple » (12, 6).

2. *L'attitude de Jésus*

L'analyse de ce dossier laisse déjà entrevoir que Jésus prend résolument vis-à-vis du sabbat une position très personnelle, qui permettra à l'Eglise apostolique de se prononcer elle-même avec audace à l'égard d'une des plus saintes institutions de l'Alliance. Cette attitude de Jésus tranche sur la casuistique pharisienne. Elle relève en définitive de sa conscience messianique : « Le Fils de l'Homme est maître du sabbat ».

Le premier trait de cette position est de placer *le salut de l'homme au-dessus de l'observation du sabbat.* Trait résumé par *Marc* seul dans l'aphorisme qui précède la déclaration

---

4. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, p. 67, qui décrit bien le contexte rabbinique de cette argumentation, signale qu'il existait au moins une occasion où les Pharisiens devaient autoriser la moisson le jour du sabbat : c'était pour l'offrande de la première gerbe le second jour de la Pâque, lorsque ce jour tombait un sabbat. Une Eglise judéo-chrétienne pouvait connaître ce fait et le comparer avec l'attitude de Jésus dans le cas précis de cette controverse au sujet des épis.

finale sur le pouvoir du Fils de l'Homme : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (3, 27). Il semblerait que Jésus ne se distingue pas tellement en cela de l'attitude rabbinique. En réalité les rabbins n'appliquaient ce principe qu'au seul cas de danger de mort. Jésus en fait une application universelle. Le sabbat n'est pas aboli simplement quand la vie est en péril, mais quand il s'agit de porter secours à l'homme atteint, d'une manière quelconque, dans son être. Jésus se réfère pour défendre cette interprétation à différents principes. « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien plutôt que du mal, de sauver une vie plutôt que de la tuer ? » Telle est la question qu'il pose aux Pharisiens qui l'épient avant de guérir l'homme à la main desséchée en *Marc,* 3, 4 (cf. *Matth.,* 12, 11 ; *Luc,* 6, 9). La réponse à cette question, posée selon la forme du débat casuistique, va de soi pour les auditeurs. Il est permis de faire du bien à un autre et il est permis de venir au secours d'une vie en danger le jour du sabbat. Mais cette permission connaît des limites : si l'on peut sauver une vie, on ne peut visiter un malade pour lui rendre service. Jésus nie cette limite : d'une manière absolue, le bien que l'on doit faire à l'autre passe avant la loi du repos. Et pour démontrer la valeur du principe, par son seul pouvoir, il ordonne à l'homme d'étendre la main et la guérit.

« Chacun de vous, le sabbat, ne délie-t-il pas de la crèche son bœuf ou son âne pour le mener boire ? », rétorque Jésus au chef de la synagogue indigné en *Luc,* 13, 15. La marche du raisonnement est la même. Jésus part d'un point incontestable : on peut délier un animal pour qu'il ne périsse pas de soif le jour du sabbat. *A fortiori* peut-il délier une fille d'Abraham liée par Satan voici dix-huit ans. C'est précisément cette inférence qui n'est pas valable pour ses adversaires. Mais pour Jésus le secours de l'homme passe avant la loi du sabbat.

Matthieu (12, 11-12) et Luc (14, 5) rapportent la même interrogation de Jésus, dans une forme légèrement différente et dans des contextes divergents : « Qui d'entre vous, s'il n'a qu'une brebis et qu'elle tombe dans un trou le jour du sabbat, n'ira la prendre et l'en retirer? Or combien l'homme l'emporte

sur la brebis ! » Cette forme, celle de Matthieu, semble plus primitive que celle de Luc qui développe d'une manière plus conforme à la casuistique juive : son fils ou son bœuf[5]. Il ne s'agit plus d'un principe indiscuté dans les milieux du judaïsme. La question de Jésus, qui n'a pas de parallèle dans la littérature rabbinique, semble plutôt reporter à un usage populaire en Galilée, où l'on était certainement moins pointilleux que dans la secte essénienne, dont on a vu l'attitude sur ce point. De cette pratique habituelle, Jésus s'élève au cas de l'homme : l'homme étant incomparablement supérieur à une bête, *a fortiori* la loi du sabbat cède-t-elle devant le secours à lui apporter et le bien à lui faire. La note originale est encore le caractère absolu donné ici à l'amour de l'homme sur une osbervance religieuse.

Le quatrième évangile transporte, d'une manière générale, le débat sur un autre plan, celui de la personnalité de Jésus. Il garde cependant trace d'une argumentation semblable à partir de la circoncision : si ce rite, qui ne concerne qu'un des membres de l'homme, dispense du sabbat, combien plus la santé de tous les membres, le salut apporté à tout l'homme. Ici, cependant, la pointe est plus accentuée : dans la circoncision, on le perçoit, c'est toute la Loi qui est mise en cause en face du salut apporté par le Fils.

L'appel au cas de David, mangeant les pains de proposition et les distribuant à ses compagnons, revêt la même portée (*Matth.*, 12, 3-4 ; *Marc,* 2, 25-26 ; *Luc,* 6, 3-4). On remarque avec raison qu'il ne faut pas s'arrêter au parallélisme des situations : les disciples de Jésus, d'une part, David et ses compagnons, d'autre part, transgressent un interdit. En ce cas, le rapport entre les deux situations ne s'établirait pas sur le sabbat, objet de la controverse. Il s'agit d'un épisode de la fuite de David devant Saül : les rabbins y voyaient une transgression du sabbat, parce qu'il aurait reçu les pains de proposition

---

5. Sur les deux formes de ce logion, on consultera E. LOHSE, dans *Judentum, Urchristentum, Kirche, Festchrift für Joachim Jeremias,* p. 86 ss ou dans *T. W. N. T.,* VII, 26.

le sabbat, le jour où ils étaient renouvelés d'après *Lév.*, 24, 8. Et ils justifiaient cette transgression du fait que le saint roi se trouvait en danger de mort[6]. De cette circonstance exceptionnelle, admise par les casuistes, Jésus fait une loi générale : ce qui est parfaitement justifié dans le cas de David, pourquoi ne le serait-il pas dès lors que l'homme se trouve dans le besoin ? C'est affirmer que la loi du sabbat est subordonnée au besoin et à l'amour de l'homme purement et simplement, comme l'ajoute le verset 27 du second évangile.

Ce serait une erreur de ne voir en cette position de Jésus que l'affirmation d'une haute idée de l'homme et un principe de morale s'érigeant contre le formalisme et le légalisme qui se moquent de l'homme et de l'humain. Cette attitude rejoint celle de Jésus devant la Loi : il a le pouvoir de discerner la volonté de Dieu. Cette volonté est salut et vie de l'homme. C'est pourquoi le secours à donner et l'amour sont au-dessus de l'observance de la loi la plus sainte. Le second commandement, que Jésus ne dissocie pas du premier, passe avant même l'obéissance aux institutions les plus vénérables. La morale jaillit de la conscience que Jésus possède de révéler avec autorité, une autorité qui dépasse les interprétations humaines, la volonté du Père des Cieux. Nous sommes, en définitive, reportés à cette conscience et à cette autorité de Jésus.

Le second trait de cette controverse est de faire dépendre cette situation de l'homme et cette interprétation du sabbat du *pouvoir accordé au Fils de l'Homme :* « Le Fils de l'Homme est maître du sabbat ». Cette conclusion est commune aux trois synoptiques (*Matth.*, 12, 8 ; *Marc*, 2, 28 ; *Luc*, 6, 5). La manière dont elle est introduite en *Marc* et *Luc* (« Et il leur disait... ») fait songer à un dit de Jésus primitivement indépendant de l'épisode auquel il est rattaché. Par contre, il faut maintenir le lien que *Marc* a conservé entre la supériorité de l'homme par rapport au sabbat et le pouvoir du Fils de l'Homme. L'araméen original pourrait même laisser croire à

---

6. Cf. E. LOHSE, *art. cit.*, p 82, note (11) et *T. W. N. T.*, VII, 22.

un jeu de mots : au verset 27, il serait déjà question du « fils de l'homme », mais au sens d'homme, tandis qu'au verset suivant, le Fils de l'Homme est la figure messianique de Daniel que Jésus reprend pour exprimer sa mission. Si l'homme, et c'est le cas de David, est au-dessus du sabbat, au point de pouvoir l'enfreindre en certaines circonstances, quand sa vie même est en cause, à plus forte raison le Fils de l'Homme est-il maître du sabbat. C'est ce Fils de l'Homme qui révèle le Royaume et a pouvoir de donner le salut, comme le prouvent les signes qu'il fait. Un monde nouveau s'instaure avec lui. Il est au-dessus des anciennes institutions du temps qui préparait la venue du Royaume. Dans sa mission, le salut des pécheurs qui enfreignent les commandements et les traditions passe avant la Loi, avant l'observance du sabbat. Alors que cette observance n'est que le signe d'un Israël limité aux seuls justes, sa mission de Fils de l'Homme s'étend aux pécheurs eux-mêmes. Dans la communauté qu'il réunit autour de lui, ce comportement du Fils de l'Homme devient un exemple : dans la vie des disciples, le salut de l'homme, la loi de l'amour des autres, sans aucune limite, prend le pas sur des préceptes qui, au contraire, risquent d'écarter l'homme de l'accomplissement de la Volonté de Dieu. L'homme est la finalité du repos sabbatique ; telle est la signification qui ressort de la venue des temps nouveaux inaugurés par le Fils de l'Homme. Parce que le Fils de l'Homme a pris condition de fils d'homme, il donne à ce fils d'homme de prendre part lui-même à cette seigneurie et à cette liberté du Fils auquel le Père a tout remis.

Il est hautement significatif que Jean aussi rattache ce débat autour du sabbat à la figure du Fils de l'Homme (cf. *Jean*, 5, 19 ss ; 9, 35-39). Ce travail du sabbat est rattaché aux œuvres eschatologiques que le Père donne à accomplir au Fils de l'Homme : donner la vie à ceux qui écoutent sa parole et exercer le jugement à l'égard de ceux qui se refusent à croire en sa mission et en son pouvoir. Car ces œuvres opérées le jour du sabbat témoignent en définitive qu'il accomplit la volonté de son Père (5, 36 ; 9, 16. 30-33). Elles ouvrent une ère nouvelle qui culmine sur les réalités eschatologiques : le

passage de la mort à la vie, le jugement et la résurrection. Le travail du Fils de l'Homme le jour du sabbat est dans le prolongement du travail de Dieu lui-même : « Mon Père travaille toujours et moi aussi je travaille », réplique Jésus aux Juifs qui le harcèlent après le miracle de la piscine de Bézatha (5, 17). Et avant de guérir l'aveugle-né, il déclare aux disciples pour révéler le sens de son geste : « Tant qu'il fait jour, il me faut travailler aux œuvres de celui qui m'a envoyé ; la nuit vient où nul ne peut travailler. Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde » (9, 4-5). L'évangéliste se fait sans doute l'écho d'un débat rabbinique sur le repos de Dieu et sur son activité[7]. L'objet de ce débat était de concilier la perpétuelle activité de Dieu avec l'affirmation de la *Genèse* (2, 3-4) sur le sabbat de Dieu. On finit par distinguer entre activité créatrice et activité à l'égard des justes et des impies. C'est à cette dernière que Jean semble faire allusion, en affirmant que le Fils de l'Homme participe au jugement et qu'il donne la vie. Ces pouvoirs sont des pouvoirs qui n'appartiennent qu'à Dieu et qui coïncident avec l'action de Dieu. Les juifs ne s'y trompent pas : « Non content de violer le sabbat, il appelait encore Dieu son propre Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu » (5, 18). Le quatrième évangile rattache donc cette abolition du sabbat à la mission du Fils d'auprès du Père, qui inaugure les derniers temps. Avec le Fils de l'Homme, durant ce Jour qui illumine le monde, l'activité divine envahit le champ des ténèbres et donne à celui qui reçoit cette lumière de passer de la mort à la vie, à la gloire de Dieu. L'attitude de Jésus, à l'égard du sabbat, se rattache comme dans les évangiles synoptiques à sa conscience d'accomplir la volonté de Dieu à l'égard des pécheurs, qui dépasse incommensurablement les préceptes et les interprétations des casuistes.

Il existe certainement une part de réflexion théologique dans cette présentation des faits et des paroles de Jésus par

---

7. Sur ce problème dans le Judaïsme palestinien et hellénistique, cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 320-328.

Jean. Cette interprétation est déjà présente dans les évangiles synoptiques. Ainsi le rapprochement que Matthieu, et Matthieu seul, établit entre la polémique sur le sabbat et la citation d'*Osée,* 6, 6 (qu'il a déjà utilisée en 9, 13) révèle une intention. L'esprit de Jésus est celui des Prophètes : un culte qui fait fi de l'homme, fût-il le plus perdu, n'est pas authentique. Une pratique de la Loi qui conduit au mépris des brebis perdues d'Israël est la trahison d'une mission par les guides religieux du peuple. Une pratique du sabbat qui fait passer auprès de l'essentiel de la volonté divine et de la vraie justice, l'amour des hommes, même des pécheurs, condamne cette casuistique. Matthieu veut inculquer à la communauté judéo-chrétienne que la loi de l'amour domine la pratique du sabbat et que l'on ne peut accomplir le précepte du sabbat en se dérobant à la miséricorde qui est au cœur de la Loi. La visée d'enseignement moral pour une Eglise encore attachée aux pratiques de la loi juive semble bien affleurer dans cette addition : cette tendance est tout à fait cohérente avec le premier évangile. Quand le quatrième évangile accentue l'aspect christologique, le premier insiste sur les conséquences dans la vie des chrétiens. Pour Jean, l'attitude de Jésus vis-à-vis du sabbat révèle son mystère : il est le Fils égal au Père. Elle révèle aussi le sens de la vie chrétienne : en recevant le témoignage du Christ, le croyant naît à un monde neuf, où les anciennes servitudes n'ont plus lieu d'être. Pour Matthieu, le Fils de l'Homme introduit le chrétien dans un culte qui surclasse celui du Temple. C'est par miséricorde qu'il transgresse une loi qui conduit à la perfection même de Dieu. Désormais, à travers cette loi, le disciple ne peut viser que la miséricorde.

Ni l'un ni l'autre, en appuyant sur des traits divers, ne trahissent toutefois une *tradition commune* du message de Jésus à propos du sabbat :

1) Avec le Fils de l'Homme, le Règne de Dieu est venu d'une manière définitive. Cette conscience de l'entrée dans une ère nouvelle, celle d'un homme racheté par Jésus, dépasse et supplante tout lien antérieur et relativise cette observance

du sabbat, signe de l'ancienne Alliance. On comprend que l'Eglise apostolique, en vue d'une Alliance nouvelle qui s'étend à toutes les nations, ait été amenée à s'interroger sur la valeur universelle de ce signe.

2) Avec le Fils de l'Homme, la Volonté divine sur l'homme est pleinement dévoilée, la Loi s'accomplit. En Jésus la Loi n'est plus qu'amour. Pour ses disciples, aucun point de la Loi ne saurait trahir l'amour. Le sabbat, le repos ouvrant sur un autre monde, quelle que soit la forme que prenne ce sabbat, ne peut être fait que pour l'homme.

En accomplissant l'œuvre de Dieu, le Fils de l'Homme la fait déboucher sur le projet créateur, point de départ de l'histoire du salut : au début, Dieu crée le sabbat comme signe d'une alliance universelle. Jésus seul introduit toute l'humanité dans ce repos de Dieu, mais le sabbat est aboli et remplacé par le Jour du Seigneur, qui préfigure la fête qui n'aura pas de fin.

II. LE JOUR DU SEIGNEUR

1. *Le premier jour devient le Jour du Seigneur*

Les textes du Nouveau Testament montrent que l'Eglise apostolique a continué, pendant ses premières années, à observer le sabbat, à se réunir à la synagogue, soit en Palestine, soit dans la Diaspora. Cependant progressivement « le premier jour après le sabbat » ou encore « le premier jour de la semaine » gagne de l'importance et finit par supplanter le sabbat. Quelles influences décident de cette évolution ? Elles sont assez mal connues. On se contentera de relever ici des faits qui sont des indices.

Ce *premier jour de la semaine* est marqué dans les récits évangéliques par les apparitions pascales. Le premier jour de la semaine, de grand matin, les femmes accourent au tombeau et apprennent la nouvelle de la Résurrection (*Marc*, 16, 2 ; *Matth.*, 28, 1 ; *Luc*, 24, 1 ; *Jean*, 20, 1). Dans le quatrième évangile, Jésus apparaît aux disciples réunis le premier jour

de la semaine par deux fois (*Jean,* 20, 19.26). Il semble que cette réunion des Apôtres évoque celle des chrétiens, dont il est également question au premier jour de la semaine en deux passages du Nouveau Testament, en des contextes géographiques où le sabbat pourrait avoir été complètement supplanté par le dimanche : à Troas, où le livre des *Actes* décrit une réunion le premier jour de la semaine (20, 7) et à Corinthe, où le premier jour de la semaine est l'occasion de mettre de côté les offrandes pour la collecte organisée par Paul en faveur de la communauté de Jérusalem (*1 Cor.,* 16, 2). Faut-il établir un rapport entre ce premier jour de la semaine et les réunions pour prendre le Repas du Seigneur (11, 18 ss) ? Rien ne permet de le faire dans la lettre de Paul, mais la scène de Troas établit explicitement ce rapport entre le premier jour de la semaine et la « fraction du pain ». Une apparition pascale, celle des disciples d'Emmaüs, suggère également ce rapport (*Luc,* 24, 13 ss). D'après le récit de Luc, on reconnaît maintenant Jésus glorifié dans l'explication des Ecritures et dans la fraction du pain. La scène de Troas comporte les mêmes éléments : le discours de Paul et la fraction du pain. On songe assez aisément à ce que rapporte le premier « sommaire » des *Actes* sur les pôles de la communauté de Jérusalem : l'enseignement des Apôtres et la fraction du pain (2, 42-47). Auprès des pratiques juives, en particulier le culte du Temple, la communauté de Jérusalem, dès ses origines, se distingue par ces deux traits : son enseignement propre et la fraction du pain rompu avec joie dans les maisons.

Peut-on franchir le pas qui conduit du sabbat observé par les communautés judéo-chrétiennes à la célébration du premier jour de la semaine par les Eglises de la mission pagano-chrétienne ? H. Riesenfeld a tenté de le faire dans une étude fort suggestive, mais qui demeure hypothétique[8].

---

8. H. RIESENFELD, *Sabbat et Jour du Seigneur,* dans *New Testament Essays in Memory of T. W. Manson,* p. 210-217. Sur cette question du dimanche, on pourra lire encore O. CULLMANN, *Le culte dans l'Eglise primitive.*

La conjecture est du moins appuyée par des indications. Les réunions chrétiennes d'enseignement révèlent des affinités certaines avec les réunions synagogales. L'explication des Ecritures, à partir d'une lecture de la Loi et d'une lecture des Prophètes, se fait dans une homélie (cf. *Luc,* 4, 16 ss ; *Actes,* 13, 14-15 ; 17, 1-3). Cette assemblée, comme celle de la synagogue, a lieu le sabbat. Primitivement, les chrétiens n'ont même pas d'assemblées distinctes de celles des synagogues. Leur caractère propre se trouve dans un autre type de réunions: la célébration de la fraction du pain. Or ce Repas du Seigneur rassemble la communauté chrétienne dans une maison privée (la chambre haute de Jérusalem, cf. *Actes,* 1, 13) dans la nuit qui suit le sabbat et qui marque le début du premier jour de la semaine : c'est ainsi qu'il faut comprendre la scène de Troas, malgré le repas d'Emmaüs au soir du premier jour[9]. La fraction du pain à la fin du sabbat n'était originellement qu'un prolongement du sabbat juif. Puis l'assemblée chrétienne d'enseignement prend la place de la réunion synagogale et se rapproche de la fraction du pain. Reste à franchir la dernière étape : c'est le moment où les communautés qui ne pratiquent plus le sabbat juif célèbrent « le culte du Seigneur » (*Actes,* 13, 2) et se réunissent pour le Repas du Seigneur dans la nuit du samedi au dimanche, ces assemblées prenant fin au point du jour (*Actes,* 20, 11), « *ante lucem* », comme en témoigne le rapport de Pline le Jeune à l'empereur Trajan (vers l'an 112).

Désormais ce premier jour de la semaine, qui supplante le sabbat en un milieu qui l'ignorait et n'aurait pu l'adopter, pourra s'appeler le Jour du Seigneur. Nous savons au prix de quelles luttes cette transformation s'est faite.

2. *Viens, Seigneur Jésus !*

Le nouveau nom de *Jour du Seigneur* est attesté pour la première fois dans l'*Apocalypse* (1, 10), vers la fin du

---

9. Dans le cas du récit d'Emmaüs, le rattachement au premier jour ne pouvait se faire d'une autre manière : il n'est à prendre qu'à titre de suggestion, plutôt que comme indication précise.

Ier siècle. A partir de cette époque, il s'étend dans les milieux chrétiens d'Asie Mineure, où observer le Jour du Seigneur s'oppose à observer le sabbat. Le Talmud fait peut-être écho à cette appellation du dimanche chrétien dans le mot de « Jour du Nazaréen » (*Yom Nosri*).

Est-ce un pur hasard que cet adjectif, qui ne revient qu'à deux reprises dans tout le Nouveau Testament, serve à qualifier le repas spécifiquement chrétien : la Table du Seigneur ? Ce fait ne suggère-t-il pas un lien entre le « Repas dominical » (de *1 Cor.*, 11, 20 ; cf. 10, 21) et le « Jour dominical » de l'*Apocalypse* ? Quel rapport ? Il faut se rappeler que dans la langue de Paul, le mot de Jour du Seigneur ou de Jour du Christ désigne la Parousie, la manifestation glorieuse de Jésus à la fin des temps. Par ailleurs, Paul atteste que le Repas du Seigneur était célébré dans l'attente de cette venue : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (*1 Cor.*, 11, 26). Et dans la finale de la même lettre, pourtant adressée à une communauté de langue grecque, l'Apôtre nous a conservé un cri de la prière chrétienne en langue araméenne qui traduit cette attente ardente de la Venue du Seigneur : « *Marana tha*, Seigneur, viens ! » (16, 22)[10]. Le premier jour de la semaine était doublement le Jour du Seigneur : il était marqué par la joie de la Résurrection et il était vécu dans l'attente du Jour définitif. La Pâque chrétienne (*1 Cor.*, 5, 7), renouvelée le premier jour de chaque semaine, était tournée à la fois vers le passé et vers l'avenir, comme la Pâque juive de chaque année. Comme le sabbat, le Jour du Seigneur devenait à la fois mémorial, signe perpétuel de la Nouvelle Alliance, et gage de l'entrée dans le Repos définitif de Dieu. Sans doute le dimanche fut-il appelé Jour du Seigneur parce qu'il était le jour de la Résurrection. Mais il

10. On préfère l'impératif à l'indicatif, bien que les deux soient possibles, à cause de la traduction grecque de cette invocation en *Apoc.*, 22, 20 et du caractère eschatologique des réunions chrétiennes (*1 Cor.*, 11, 26). Sur ce terme *Maranatha*, lire l'étude nuancée de K. G. KUHN, *T. W. N. T.*, IV, 470-475.

n'était guère possible d'évoquer le Seigneur de la Gloire sans aspirer à sa Venue sur les nuées du ciel. Ce sabbat est vraiment le Jour du Fils de l'homme, dont la Seigneurie déjà commencée attend sa consommation.

Cette perspective éclaire singulièrement l'*Apocalypse.* C'est le Jour du Seigneur que le voyant tombe en extase devant le Fils de l'Homme, le Vainqueur de la mort et qui doit venir plus tard. En finale du livre, lorsque les visions sont achevées, le Seigneur Jésus, celui qui est l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin, annonce une dernière fois : « Voici que je viens bientôt » (22, 12-13). L'Eglise, Epouse du Christ, répond à cette annonce par le cri de son aspiration, cette aspiration que l'Esprit attise en elle (v. 17). Le livre prophétique se termine sur ce dialogue du Seigneur et de son Epouse :

> Oui, je viens bientôt.
> Amen, viens, Seigneur Jésus !

A la promesse inébranlable de celui qui est le témoin fidèle répond la foi et l'attente de la communauté (v. 20). Ne sommes-nous pas revenus au cœur de l'assemblée chrétienne le Jour du Seigneur ? Entre temps, nous avons pris part à une autre liturgie, celle de la Jérusalem céleste, illuminée par la gloire de Dieu, où les douze tribus d'Israël à nouveau rassemblées et la multitude immense de toutes les nations, devant le trône de l'Agneau, crient d'une voix puissante : « Le salut à notre Dieu, qui siège sur le trône, ainsi qu'à l'Agneau ! » (7, 1ss). En attendant le Jour où la Jérusalem du ciel descendra du ciel pour devenir la demeure de Dieu avec les hommes, le culte du Jour du Seigneur, célébrant l'Agneau égorgé, est pour l'Eglise persécutée, la Femme en travail d'enfantement poursuivie par le Dragon, une échappée vers son destin final. C'est déjà le monde d'en-haut qui descend sur terre.

Une autre « paraclèse », destinée à la consolation d'un groupe éprouvé en sa foi, l'*Epître aux Hébreux,* évoque également cette aspiration vers le Repos de Dieu, appelé une fois

un sabbat (*sabbatismos*), bien qu'il n'y ait aucun rapport entre ce sabbat et le dimanche (3, 7 - 4, 11). Comme le culte du Temple est accompli et remplacé par celui de la Nouvelle Alliance, l'observance juive du sabbat devient une réalité eschatologique, le Repos où Dieu est entré depuis la fondation du monde, qu'il avait promis au peuple juif. Cette bonne nouvelle, refusée par les juifs, concerne tous ceux qui croient en Jésus, le grand-prêtre qui a déjà pénétré dans le sanctuaire céleste. A sa suite, fixant nos yeux sur les Pères dans la foi, ceux qui attendaient la ville dont Dieu est l'architecte et le constructeur, nous nous approchons nous aussi de la Jérusalem céleste, où nous nous reposerons de nos œuvres comme Dieu se repose des siennes. L'affinité des images et des thèmes entre l'*Apocalypse* et l'*Epître aux Hébreux* est frappante. Pour le chrétien de ces communautés, le sabbat est avant tout une réalité eschatologique, mais l'eschatologie connaît une réalisation dans le mystère de Jésus vécu par le culte chrétien.

LA FÊTE DE L'HOMME NOUVEAU

Pour le chrétien, comme pour le juif, le Jour du Seigneur est le signe de son appartenance à un autre monde. Ce n'est pas une évasion qu'il se donne, mais la certitude d'une Alliance qui ouvre l'accès à la cité permanente. Pour le chrétien, comme pour le juif, le Jour du Seigneur est l'orientation vers son avenir.

Il existe cependant une profonde nouveauté dans la fête chrétienne : tandis que, par le sabbat, le juif se tourne vers un repos et une vie entièrement futurs, le chrétien qui célèbre le Repas du Seigneur entre dans une vie qui lui est déjà communiquée. Il prend part à un monde *déjà* renouvelé en Jésus, mais *pas encore* entièrement manifesté. Cet élément nouveau rendait caducs le culte du Temple et le signe du sabbat. Ni l'un ni l'autre n'étaient aptes à exprimer cette entrée dans le Règne par la Nouvelle Alliance. « Pour le chrétien parfait, écrit Origène, chaque jour est un jour du Seigneur » (*Contra Cels.*, VIII, 22).

Tant qu'il chemine sur terre, le Peuple de Dieu a encore besoin de signes. Il lui faut des fêtes pour fixer son regard sur la cité d'en-haut. Cette fête ne peut être que celle qui annonce la mort du Seigneur et qui tend le peuple vers la Résurrection. Par le présent du culte en Esprit et en vérité, il revit la Pâque de l'Agneau immolé et il se renouvelle dans la promesse engagée dans le Sang de l'Agneau.

Ce caractère original de la fête chrétienne éclaire la controverse sur le sabbat. Par le Jour du Seigneur l'homme débouche sur son destin. Il vit ce qu'il est : membre de l'Homme Nouveau, dont la Tête est le Christ et dont le Corps est l'Eglise. Il ne peut célébrer cette fête avec le vieux levain pharisien de malice et de perversité, mais avec les azymes de pureté et de vérité (cf. *1 Cor.*, 5, 7-8). Il ne saurait s'accorder à la joie du nouveau sabbat sans préférer la miséricorde au sacrifice. Ce qu'il célèbre en ce Jour, la plénitude de la miséricorde de Dieu révélée en Jésus-Christ, exige qu'il offre le culte spirituel d'une vie offerte à la volonté de Dieu, qui est le salut des hommes. La joie de sa fête intérieure devrait mettre en fête le monde qu'il habite.

Yves-Bernard TRÉMEL, o. p.

REPOS DU DIMANCHE ET ŒUVRES SERVILES

Esquisse historique

Vieux problème, questions nouvelles

Pour 75 % des français, le dimanche est jour de repos hebdomadaire. Pourquoi ? Bien peu, sans doute, pourraient se référer à la loi du 13 juillet 1906, fixant au dimanche le jour de repos légal. La plupart en appelleraient, plus probablement, à une coutume dont l'origine se perd dans la nuit des temps. D'autres enfin citeraient les formules du catéchisme apprises jadis : « Le dimanche, il est interdit de se livrer aux œuvres serviles, c'est-à-dire aux œuvres où le corps a plus de part que l'esprit ». Mais ces mots mêmes d'« œuvres serviles » ne vont pas sans créer chez certains quelque gêne, voire quelque irritation. N'assistons-nous pas à une promotion très nette du travailleur qui prend de plus en plus conscience de la valeur et de la dignité du travail de l'homme ? L'attitude de l'Eglise ne manifesterait-elle pas alors un certain mépris plus ou moins inconscient du travail « manuel » considéré comme « servile » opposé au travail « libéral » considéré comme « noble » ?

D'ailleurs l'automatisation est aux portes de nos usines. Dès lors l'expression « œuvres serviles » a-t-elle encore un sens, ou, en tout cas, peut-elle avoir encore le même sens qu'autrefois ? En effet, d'une part, surveiller un système de cadrans, de voyants, de lumières qui s'allument et s'éteignent, contrôler, sans avoir à fournir d'effort pénible, les produits livrés par les

chaînes de montage, organiser le travail de l'I.B.M. 704, lancer en pressant un bouton un nombre fantastique de kilowatts sur les réseaux de l'E.D.F., est-ce encore un travail « servile » ? D'autre part, n'existe-t-il pas « des métiers dits libéraux, des postes de responsables, où les corps sont durement stigmatisés par l'acharnement au travail »[1], et qui mériteraient la qualification de « serviles » ?

Autrement dit : quel sens accorder au chômage hebdomadaire ? Ne serait-ce que le premier temps et la première approche d'une « civilisation du loisir » vers laquelle au dire du P. Teilhard de Chardin s'achemine l'humanité ? Ou faudrait-il lui attribuer un véritable sens religieux et une véritable signification chrétienne ?

Pour répondre à ces questions, peut-être serait-il utile d'interroger l'histoire ?

La pensée de l'Eglise sur le repos dominical s'exprime en des textes législatifs qui portent l'empreinte des circonstances historiques, et qui, en fait, se contentent de sanctionner les coutumes existantes. La loi du repos dominical est de droit coutumier. La seule loi de portée universelle sur ce sujet est le canon 1248 du *Code de Droit Canonique* promulgué en 1917. Nous y lisons : « Aux jours de fête de précepte, il faut entendre la Messe, s'abstenir des *œuvres serviles* et des actes judiciaires. A défaut de coutumes légitimes ou d'indults particuliers, il faut également s'abstenir des marchés publics, des foires et des autres achats et ventes publics ». Cet article du Code ne fait que résumer toute la tradition de l'Eglise sur le repos dominical. On peut l'estimer bien maigre : il ne donne, en effet, nulle définition de l'œuvre servile, mais se contente d'énoncer une prescription.

« Les lois, a-t-on dit, ne créent pas de situations nouvelles, elles constatent les droits acquis ». *A fortiori,* faut-il en dire autant des coutumes : la coutume représente ce qui se fait, se pratique au gré des circonstances passagères, multiples et di-

---

1. E. RIDEAU, *Homme-au-travail et homme au loisir,* dans *Revue de l'Action Populaire,* n° 155, février 1962, p. 145.

verses de l'économie, de la psychologie collective, des modes de vie, etc. Ainsi en va-t-il de la pratique du repos dominical qui dépendra en premier lieu de l'évolution du *travail*, de ses conditionnements sociaux ou techniques, et même de la conception philosophique ou théologique que l'on s'en fait.

De tout temps certes les théologiens ont eu la tentation et l'ambition d'interpréter la coutume, d'en préciser le sens de façon systématique, allant jusqu'à la fixer dans des textes nets et clairs. Mais, plus qu'ils ne le pensent peut-être, eux aussi sont influencés par leur temps. Et lorsqu'ils entendent fixer la coutume, l'on peut se demander s'ils évitent toujours le risque de la scléroser, en l'enfermant dans les limites étroites d'une situation déterminée et en l'empêchant par là de s'adapter aux circonstances nouvelles.

Au double titre de la compréhension des lois et coutumes existantes d'une part, de l'adaptation aux situations actuelles d'autre part, il importe de consulter l'histoire sur les origines et la signification du repos dominical imposé aux chrétiens par l'Eglise[2].

Vers l'instauration de la pratique du repos dominical

Le Nouveau Testament observe sur le repos dominical un silence total. Attitude significative pour qui songe au rôle joué dans la religion juive par le repos rituel hebdomadaire. Habitués dès l'enfance à une stricte observance du sabbat, les convertis du judaïsme n'ont-ils pas pensé transférer au dimanche le repos du septième jour ? Ce n'est pas impossible ; en tout cas les pointes polémiques contre le formalisme des

---

2. Sur l'histoire du repos dominical, on consultera surtout l'article, qui n'a pas vieilli, de H. DUMAINE, *Dimanche*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, IV (1921), 858-994. Cf. pour l'Orient J. PARGOIRE, *Argia*, dans le *Dict. Arch. Chrét. Lit.*, I (1907), 2803-2814 ; E. DUBLANCHY, art. *Dimanche*, dans le *Dict. Théol. Cath.*, IV (1911), 1308-1348 ; M. MICHAUD, *Les œuvres serviles*, dans *Le jour du Seigneur* (Congrès de Lyon 1947), p. 199-239 ; H. HUBER, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe*, Salzburg, 1958.

pratiques sabbatiques que nous rencontrons chez saint Paul ou dans les Evangiles témoignent dans l'Eglise primitive d'une certaine volonté de détachement par rapport à la mentalité judaïque[3].

Les conditions sociales des chrétiens, pour la plupart des petites gens ou des esclaves, ne leur eussent pas permis le chômage en un jour ou l'ensemble de la population vaquait à ses occupations. Ni au premier, ni au second siècle, nous ne trouvons mention de repos dominical. A la fin du second siècle encore, saint Irénée de Lyon († 202) exclut positivement l'existence d'une loi à ce sujet : « La loi, écrit-il, ne commandera plus de passer un jour dans le repos et l'oisiveté à qui observe chaque jour le sabbat dans le temple de son cœur »[4].

Le grand reproche adressé au sabbat juif était de favoriser l'oisiveté. Or le monde païen, à cette époque, méprisait le travail manuel. Selon Aristote, « le travail et la vertu s'excluent mutuellement » et Cicéron écrit : « Tous les artisans exercent une profession sordide »[5]. Il s'agissait pour l'Eglise de montrer toute la valeur religieuse et morale du travail. On connaît, par exemple, à ce sujet les recommandations énergiques de saint Paul, qui n'hésite pas à se donner en exemple[6]. De son côté la *Didaché* (fin Ier - début IIe siècle ?) demande : « Qu'il n'y ait parmi vous aucun paresseux »[7]. Ce petit volume juge nécessaire de préserver les chrétiens de l'oisiveté, mais il ne parle pas du repos dominical ; il mentionne cependant expressément la célébration de l'Eucharistie le dimanche.

Mémoire de la résurrection du Seigneur, jour de culte, célébration de l'Eucharistie, tel apparaît essentiellement le

---

3. J. CANTINAT, *L'enseignement de Jésus sur le sabbat*, dans *Année théologique*, 9 (1948), p. 234-241.

4. Cité par H. DUMAINE, *loc. cit.*, col. 919.

5. ARISTOTE, *Politica*, G., 5, 1278a, 20-21, Ed. TEUBNER, Leipzig, 1882 ; CICERON, *De Officiis*, I, 150 : « *Opifices omnes in sordida arte versantur* ».

6. *Eph.*, 4, 28 ; *1 Thess.*, 2, 9 ; *2 Thess.*, 3, 10-12.

7. *Didaché*, 12, 4 : « *Ne piger vobiscum vivat christianus* ».

dimanche, point n'est besoin pour cela d'un chômage total, il suffit de libérer les heures consacrées au culte.

Il nous faut attendre Tertullien († 220) pour rencontrer le premier témoignage sur le repos dominical. Or il en parle dans un contexte cultuel. Dans le *De Oratione,* en effet, le fougueux africain nous enseigne que, selon une ancienne tradition, les chrétiens s'abstiennent le dimanche de jeûner, de s'agenouiller, mais aussi de « toute manière d'être et d'agir qui dénote le souci ; nous remettons même les affaires à plus tard de peur d'offrir des occasions au diable »[8]. Il s'agit ici du repos dominical. Sans déterminer autrement le genre de travail, Tertullien parle vaguement des « *negotia* », les affaires. Le sens du repos n'en est pas moins clair. Le jour du Seigneur est un jour de joie, les chrétiens célèbrent dans l'allégresse le Seigneur ressuscité, aussi s'abstiennent-ils de toute pratique pénitentielle, mais aussi de toute préoccupation matérielle, de toute recherche anxieuse du gain. Ce n'est pas en vertu d'une loi, mais à cause de la résurrection du Christ que le chrétien s'interdit le travail.

Si la *Didascalie Syriaque* (deuxième moitié du IIIe siècle) engage le chrétien à observer le repos dominical : « Abandonnez tout au jour du Seigneur et courez avec diligence à vos églises », le chômage semble restreint au temps nécessaire pour célébrer le culte : « Vous tous, fidèles, toujours et à toute époque, chaque fois que vous n'êtes pas à l'église, soyez assidus à votre travail durant toute votre vie »[9].

Ainsi durant les trois premiers siècles du christianisme il n'existe pas de loi du repos dominical. Mais un chômage restreint au temps nécessaire pour le culte et une attitude spirituelle qui pousse les meilleurs à s'abstenir, en ce jour de joie, des soucis et du tracas des affaires.

---

8. TERTULIEN, *De Oratione,* 23 : « *Nos vero, sicut accepimus, solo die dominicæ resurrectionis non ab isto tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus* ».

9. *Didascalie,* chap. 13, cf. GEBHARDT-HARNACK, *Texte u. Untersuchungen,* N F., X, 2, p. 71.

Vers une institutionnalisation : la législation civile constantinienne

La paix accordée à l'Eglise au début du IVe siècle allait favoriser l'instauration du repos dominical obligatoire. La première loi qui sanctionnerait la suspension de l'activité au jour du Seigneur serait une loi civile. Par décret du 3 mars 321 adressé au *Vicarius Urbis,* Constantin prescrit « aux juges, aux habitants des villes, à tous les artisans des corps de métiers, de se reposer au jour vénérable du soleil. Quant aux habitants de la campagne, qu'ils s'occupent licitement et librement de la culture des champs, car il arrive fréquemment que le froment ne puisse être confié au sillon, ni la vigne à la terre, en un jour plus apte, afin de ne pas perdre l'occasion favorable concédée précisément en ce jour par la divine Providence »[10].

Cette loi s'adresse à tous, aux païens et aux Juifs comme aux chrétiens. Pour être compris de tous, l'Empereur parle du « jour vénérable du soleil ». L'extension des cultes solaires, les sentiments religieux de Constantin avant sa conversion, les résonances chrétiennes de l'image du « Soleil de justice », conféraient à l'expression « jour du soleil » une valeur universelle. Il n'est pas douteux que Constantin en instaurant le repos dominical n'obéit à une pensée religieuse. Plus tard une loi spéciale prescrira que « tous les soldats chrétiens aient le dimanche les loisirs nécessaires pour assister aux offices de l'Eglise et pour prier »[11]. Eusèbe nous apprend même que le but précis de la loi de 321 était de favoriser la conversion des païens.

Le contenu de la loi est très net. Constantin interdit les actes judiciaires, les travaux des villes, les arts mécaniques.

---

10. « *Imp. Constantinus A. Helpidio : Omnes judices urbanæque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturæ libere licenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non alio aptius die frumenta sulcis aut vineæ scrobibus commendentur, ne occasione momenti pereat commoditas cælesti provisione concessa* », C. II, 12, 2, dans *Corpus iuris civilis, vol. II, Codex Iustinianus,* Berlin, 1927, p. 127.

11. H. Dumaine, *loc. cit.,* col. 914.

Se fondant sur l'antique principe permettant au jour de fête de se mettre à couvert des dommages ou des manques à gagner causés par les intempéries, il autorise les travaux des champs. La loi constantinienne ne se rattache donc aucunement au droit juif qui prohibait « tout travail », mais au droit férial romain. Elle ne faisait, suivant l'expression de J. Gaudemet, que transposer « en l'honneur de la fête chrétienne les vieilles interdictions païennes, leur assignant mêmes réserves ou limites »[12].

L'Eglise n'a pas incorporé immédiatement la loi constantinienne dans sa législation canonique ; longtemps encore le repos dominical demeurera une simple obligation civile. Le *Concile de Laodicée* (vers 360 ?) ne réclame le chômage que dans la mesure du possible, mais surtout ce repos doit être « un repos de chrétiens » et non de « judaïsants », c'est-à-dire : « En prenant le loisir nécessaire pour assister aux réunions du culte »[13]. Même doctrine dans les *Constitutions Apostoliques* (380)[14].

Conception assez large du repos dominical, restreint au temps nécessaire pour le culte et qui se maintiendra assez longtemps en Orient. Les Pères de l'Eglise sont encore obsédés par les ravages de l'oisiveté, aussi recommandent-ils le travail en dehors des heures de culte. Saint Jérôme nous apprend qu'au monastère de Bethléem, les sœurs se livraient au travail des mains, le dimanche, après avoir assisté aux offices[15]. Saint Benoît prescrira d'assigner aux moines « qui, le dimanche, ne peuvent ou ne veulent pas se livrer à la méditation, ou à la *lectio divina,* une besogne matérielle »[16]. Il vaut mieux travail-

---

12. J. GAUDEMET, *La législation religieuse de Constantin,* dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France,* 33 (1947), p. 47.

13. HEFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles,* t. I, Paris, 1907, p. 1015.

14. H. DUMAINE, *loc. cit.,* col. 949.

15. Saint JÉROME, *Epistolæ,* 108, 20, édit. *Corpus Scriptorum Eccl. Latinorum,* 55, 335.

16. *S. Benedicti Regula monasteriorum,* chap. 48, éd. BUTLER, Fribourg-en-Brisgau, 1935, p. 91.

ler le dimanche que se livrer à l'oisiveté, mère de tous les vices !

L'institutionnalisation définitive : la loi ecclésiastique

Les invasions barbares des IVe et Ve siècles modifient profondément les conditions de la pastorale. Désormais l'Eglise se trouve en face de populations baptisées en masse après une préparation hâtive. La formation chrétienne, tel sera le but de l'action pastorale des évêques et des prêtres. La célébration du dimanche y jouera un rôle de premier plan. Pour permettre l'assistance à la messe, centre du culte et de la catéchèse chrétienne, les conciles et les évêques s'efforcent d'implanter partout le repos dominical. Si les conseils et les exhortations ne suffisent pas à atteindre le but, on ira jusqu'à recourir aux lois civiles et même on n'hésitera pas à user des peines corporelles, certes tributaires des mœurs de ce temps, mais qui n'en risquent pas moins de fausser le sens du dimanche chrétien.

Par ailleurs la fondation des paroisses rurales étend progressivement l'influence de l'Eglise sur les campagnes. La société occidentale évolue d'une économie de type urbain vers une économie de type exclusivement agricole ; l'Empire Carolingien va marquer le point d'arrivée de cette évolution.

Au début du VIe siècle, commencent à se manifester des tendances judaïsantes, spécialement dans les Gaules. Quoi de plus tentant que de transférer au dimanche la législation sabbatique ? Exhortant ses diocésains à une digne célébration du jour du Seigneur, saint Césaire d'Arles († 542) leur cite l'exemple des juifs : « Si les malheureux juifs célèbrent avec tant de dévotion le sabbat, au point de n'y exercer aucune autre œuvre terrestre, combien plus les chrétiens au jour du du Seigneur doivent-ils s'occuper seulement de Dieu »[17]. L'évêque d'Arles mettait en parallèle sabbat juif et dimanche chrétien, au risque d'interpréter l'un par l'autre. Le crédule Grégoire de Tours († 594) ne nous rapporte-t-il pas l'histoire

---

17. S. CAESARII ARELATENSIS, *Sermones, sermo* 73, 4, *Corpus Christianorum,* 103, p. 308-309.

d'une femme paralysée par un châtiment de Dieu, alors qu'elle se peignait le dimanche...[18].

Le synode d'Orléans, tenu en 538, se croit obligé de réagir contre ces tendances, qui interdisaient le dimanche tout travail, même les soins de la toilette. Le synode rejette ces allégations comme contraires à la tradition et définit, de façon plus précise, les travaux défendus : « Nous décidons qu'il est permis de faire le jour du Seigneur ce qui était permis auparavant. Quant aux travaux des champs, c'est-à-dire : labourer, travailler à la vigne, moissonner, faner...., nous avons pensé qu'il fallait s'en abstenir afin que l'on puisse venir plus facilement à l'église, pour y vaquer à la prière »[19]. Pour la première fois nous voyons un concile introduire dans la législation ecclésiastique elle-même les prescriptions civiles sur le repos dominical. Mais, il importe de le noter, c'est en ajoutant à la loi constantinienne l'interdiction des travaux des champs.

La mesure s'avère en effet parfaitement en situation. Sous les coups des barbares, l'économie urbaine s'effondre. Les grands propriétaires se retirent à la campagne, où pour assurer leur sécurité, les paysans se mettent sous leur protection. Bientôt la société ne se trouve plus répartie qu'en deux classes : les seigneurs et les serfs. Si les premiers avaient tout loisir d'assister aux offices, ou du moins si l'observance du dimanche n'était limitée par rien d'autre que par leur conscience personnelle, il en allait tout autrement des serfs à la merci des seigneurs. C'est pourquoi pour permettre aux serfs de se rendre le dimanche à une église souvent fort éloignée, il importait à la hiérarchie de parler net et d'interdire clairement les travaux des champs, la mesure s'adressant davantage aux maîtres qu'aux serfs.

---

18. GREGORIUS TURONENSIS, *Liber de Virtutibus s. Martini*, 3, 21, *Monumenta Germaniæ Historica*, I, 633 ss.

19. « *Id statuimus, ut die Dominico quod ante fieri licuit, liceat. De opere tamen rurali, id est arata, vel vinea vel sectione, messione,... censuimus abstinendum, quo facilius ad ecclesiam venientes orationis gratiæ vacent* », dans *Concilia ævi merovingici*, t. I, Hanovre, 1893, p. 82 (can. 31).

Martin de Braga († 580) emploie, pour la première fois, l'expression « œuvre servile » (*opus servile*) pour désigner les travaux des champs — « *agrum, pratum, vineam vel si qua gravia sunt* » — interdits le dimanche. Martin de Braga emprunte certes son expression « œuvre servile » à l'ancien Testament, il n'appuie cependant pas son argumentation sur des textes paléotestamentaires, mais sur la révérence due au jour de la résurrection du Seigneur. Martin de Braga souligne même l'aspect eschatologique du repos dominical ; chacun recevra le repos éternel ou la peine éternelle, selon précisément qu'il se sera reposé ou qu'il aura peiné en son corps le dimanche[20]. Dès lors devait s'opérer peu à peu un glissement de la signification de l'expression « œuvre servile », qui désignera, non plus tellement l'œuvre exécutée par des serfs, mais les œuvres interdites le dimanche, spécialement les travaux des champs.

Des tendances judaïsantes à la première casuistique

Il faut bien avouer que les efforts des évêques et des conciles furent vains. Pour imposer la loi du repos dominical, il fallut en venir aux peines. Un concile de Narbonne (589), par exemple, interdit tout travail le dimanche, même les voyages : « Si quelqu'un a l'audace de transgresser la loi, il donnera au comte six sous s'il est libre, et s'il est esclave il recevra cent coups de fouet »[21]. Nous voilà loin de la joie de la résurrection.

Rome doit rappeler la doctrine traditionnelle de l'Eglise. S'adressant aux romains, saint Grégoire le Grand († 604) s'élève contre les tendances judaïsantes qui veulent faire du dimanche un autre sabbat. La loi du repos sabbatique est abolie, on ne peut donc la reporter au dimanche : « Désormais les préceptes de la loi ne peuvent plus être observés littéra-

---

20. *Martini episcopi Bracarensis opera omnia,* ed. C. W. BARLOW, Londres, 1950, p. 202-203 : « *Opus servile, id est agrum, pratum, vineam, vel si gravia sunt, non faciatis in die dominico* ».

21. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* t. 9, 1015.

lement »[22]. Entre autres choses, le Pape remarque qu'il est permis de se laver le dimanche à cause des nécessités du corps, comme les autres jours. Il conclut en disant : « Le dimanche il faut s'abstenir de tout travail terrestre (*opus terrenum*) et se montrer de toute manière assidu aux prières »[23]. Remarquons que saint Grégoire évite d'employer l'expression biblique « *opus servile* », il ne parle que de l'« *opus terrenum* », qui s'applique à toutes sortes de travaux, même ceux exercés par des hommes libres. La formulation était particulièrement heureuse. La loi du repos dominical doit nous arracher à la terre ; tout travail qui lie l'homme et l'empêche de se tourner vers Dieu par la prière est interdit.

Cependant la voix du Pape n'est pas davantage entendue. Les pénitentiels irlandais et les lois civiles accentueront encore le caractère vétéro-testamentaire et pénal de la loi du repos dominical. La *Lex Bavariæ* fait directement appel à l'Ancien Testament : « Le Seigneur a dit : *Tu ne feras aucun travail dans le jour saint* »[24]. Le précepte dominical devient une valeur absolue, sans orientation cultuelle, ouvrant la porte à une casuistique envahissante, distinguant « les voyages en bateau et en char ; écrire en public (qui est défendu) et écrire en particulier (qui est permis)... ! Il est bien permis de se laver la figure et les pieds, mais à condition que ce soit dans un bassin » ! Et l'on pourrait multiplier les citations de ces subtilités casuistiques[25].

---

22. « *Præcepta legis juxta litteram servari non possunt* », dans *Gregorii I Papæ registrum epistolarum*, Epistolæ, t. 2, Berlin, 1890, Epist. 13, 3, p. 367-368.

23. « *Dominicorum vero die a labore terreno cessandum est atque omni modo orationibus insistendum* ». *Ibid.*

24. « *Dominus dixit : nullum opus facias in die sancto...* », *Germanenrechte*, vol. 2, *Die Gesetze des Karolingerreiches*, ed. VON ECKHARDT K. A., II, Alemannen und Bayern, Weimar, 1934, p. 114-117, cité par H. HUBER, *op. cit.*, p. 143.

25. « *Lavacrum capitis potest esse in dominico et in lixa pedes lavare* », P. W. FINSTERWALDER, *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Ueberlieferungsformen*, Weimar, 1929, p. 240-243.

Les lois civiles s'inspirent de ces théories et frappent les transgresseurs de peines souvent cruelles. Selon la *Lex Alamanorum :* « Un serf qui travaille le dimanche sera flagellé ; un homme libre sera averti trois fois ; en cas de récidive, il perdra la troisième partie de son héritage ; s'il persiste dans son attitude, il perdra la liberté... »[26]. Selon la *Lex Bavariæ* : « On confisquera le bœuf de droite à celui qui met ses bœufs sous le joug le dimanche. Les serfs récidivistes auront une main coupée... »[27]. Là encore peines adaptées aux mœurs rudes qui marquent encore la société mérovingienne, elles n'en faussent pas moins le caractère du dimanche chrétien.

Retour aux sources :
la dimension liturgique du repos dominical

La renaissance théologique qui marque la période carolingienne amorce une réévaluation du dimanche chrétien par un retour aux sources patristiques. Charlemagne voyait dans la sanctification du dimanche une pièce importante de sa réforme pastorale. *L'Admonition Generalis* de 789 renouvelle la défense de travailler le dimanche, elle donne une nomenclature assez complète des travaux défendus : « Les hommes ne peuvent exercer les travaux des champs ni les travaux artisanaux ; les femmes ne peuvent ni coudre, ni broder, ni carder la laine, ni tondre les brebis [on notera que la broderie, travail des dames, est interdite elle aussi]. Les charrois sont interdits, sauf en cas de guerre, de famine et d'épidémie pour mener les morts au cimetière »[28]. Charlemagne confie à ses *Missi Dominici* le soin de veiller à l'exécution de cette loi.

Surtout, les théologiens carolingiens renouent avec la grande tradition patristique. Si l'on rencontre encore l'expression « œuvres serviles » (*opus servile*), les théologiens em-

---

26. *Germanenrechte,* vol. 2, *op. cit.,* p. 114-117, cf. H. HUBER, *op. cit.,* p. 143.

27. H. HUBER, *ibid.,* p. 142.

28. *Monumenta Germaniæ Historica, Capit. Reg. Francorum,* t. I, Hanovre, 1883, p. 61.

ploient d'autres formules : *opus terrenum, opus rurale.* La motivation paléotestamentaire n'a pas disparu, mais on lui adjoint une justification proprement chrétienne : le dimanche, le Christ est ressuscité des morts. L'évolution de la réflexion théologique enlève peu à peu à la loi son caractère pénal. Tous les textes de cette époque témoignent d'une orientation constante : la dimension liturgique du repos dominical. D'après le Synode de Paris (829), « il faut qu'en ce jour le chrétien s'occupe de louanges divines et non des œuvres rurales »[29]. Aussi le Synode de Rouen prescrira-t-il aux curés des paroisses rurales, qui achèvent de se mettre en place, de faire savoir à leurs paroissiens que l'on doit donner « aux bouviers, porchers, aux pasteurs et laboureurs qui demeurent constamment dans les champs ou les forêts l'occasion d'assister au moins à la messe le dimanche »[30]. Il ne s'agit donc pas là de loisirs, mais uniquement d'un repos ordonné au culte.

Ainsi la réforme carolingienne marquera un sommet dans l'évolution de la doctrine des œuvres serviles et on se contentera dans la suite d'en reprendre les textes de base. Durant les siècles de fer, on en reviendra encore cependant au caractère pénal de la loi du repos dominical. Si les synodes ne s'occupent du dimanche que de façon sporadique, les lois civiles, lois irlandaises ou lois de saint Etienne de Hongrie par exemple, mobilisent l'arsenal des peines pour exiger l'observation du repos dominical.

La systématisation théologique de la Scolastique

Il était réservé à la Scolastique du XIII[e] siècle d'organiser les éléments épars de la doctrine patristique en un système cohérent.

---

29. *Mon. Germ. Hist., Concilia aevi Karolini,* t. 2, p. 643-644.

30. « *Ut bubulcos atque porcarios vel alios pastores vel aratores qui in agris assidue commorantur vel in sylvis et ideo velut more pecudum vivunt, in dominicis et in aliis festis diebus saltem vel ad missam faciant vel permittant venire* », éd. H. Th. BRUNS, *Canones apostolorum et conciliorum saec. IV, V, VI, VII,* t. I, p. 11, Berlin, 1839, p. 271.

Les *Collections Canoniques*, qui voient le jour du XIe au XIIIe siècle, recueillent les textes principaux des Pères, des Conciles et des Synodes antérieurs. Ces éléments seront introduits par le *Décret* de Gratien ou les *Décrétales* de Grégoire IX (1234) dans le *Corpus Juris* et constitueront ainsi la source principale du droit ecclésiastique jusqu'en 1917. Le *Décret* de Gratien impose de faire savoir aux fidèles le temps du repos : « Chaque dimanche d'un soir à l'autre ». Il décide aussi, sans employer d'ailleurs le terme d'*œuvres serviles*, « qu'au jour du Seigneur, on ne doit rien faire d'autre que de se consacrer au Seigneur ; on ne peut faire en ce saint jour aucune œuvre ; que ce jour se passe dans les hymnes, les psaumes et les cantiques spirituels »[31]. Les *Décrétales* de Grégoire IX reprennent ces décisions en les appliquant à des cas particuliers.

Les *Sommes des Confesseurs*, qui se multiplient après le IVe Concile du Latran (1215), intègrent les éléments juridiques dans une vue d'ensemble. Dans sa *Summa de casibus*, saint Raymond de Peñafort († 1275) rappelle que le dimanche est le jour de la Résurrection du Seigneur : par conséquent, le troisième commandement du Décalogue s'applique désormais au dimanche. Ce jour-là, pour pouvoir s'adonner plus librement à la prière, l'on doit s'abstenir de toute œuvre servile, non seulement du péché, mais des « œuvres mécaniques », de l'agriculture et des autres œuvres séculières[32].

Dans son commentaire sur la *Summa de casibus*, Guillaume de Rennes formule des applications casuistiques qui ne sont pas sans intérêt : la loi du repos dominical s'applique à tous les états de vie. Aux paysans on interdit les travaux agri-

---

31. « *Die autem dominica nichil aliud agendum est, nisi Deo vacandum. Nulla operatio in illa die sancta agatur, nisi tantum ymnis et psalmis et canticis spiritualibus dies illa transigatur* », c. 16, d. III, *de consec. Corpus iuris canonici*, éd. E. FRIEDBERG, p. I, p. 1356-1357.

32. « *Sancti Raymundi de Pennafort Summa,* Vérone, 1744, l. I, tr. 12, § 2 : « *Ut autem in istis possint melius vacare, debent abstinere ab omni opere servili,... a mechanicis, et agricultura et ab aliis sæcularibus* ».

coles, aux artisans leur travail professionnel, aux étudiants les longs travaux de transcription des manuscrits, aux prêtres enfin les voyages sans raison grave[33]. Remarquons surtout que ces travaux débordent ceux impliqués alors dans la notion d'œuvre servile puisque l'on interdit aussi positivement le travail professionnel des artisans. Guillaume développe une casuistique des causes excusantes. Mais il insiste surtout sur l'intention qui doit animer celui qui estimerait pouvoir travailler le dimanche ; celui qui recherche un gain temporel le dimanche n'a aucune excuse et commet une faute. Ne sont permis que les travaux exécutés par charité envers Dieu et envers le prochain[34].

Les scolastiques traitent sobrement la question des œuvres serviles au sens matériel. Alexandre de Halès, bientôt suivi de saint Bonaventure et de saint Albert le Grand, est le premier à tenter dans sa *Somme* un traité systématique des œuvres serviles. Mais c'est à saint Thomas qu'il reviendra de nous donner une réflexion plus approfondie sur le repos dominical, parce qu'intégrée dans une vision théologique plus unifiée du dimanche.. Fortement inspirée du contexte vétéro-testamentaire, la réflexion thomiste est tributaire de la signification du sabbat juif et du repos du septième jour. Si le sabbat juif était le mémorial du repos de Dieu, le septième jour de la première création, le dimanche est le mémorial de la seconde création opérée dans la résurrection du Christ, faisant de nous des créatures nouvelles non plus terrestres mais célestes[35].

Or, le sabbat juif avait pour objet de rendre un culte à Dieu et comportait deux éléments : « L'un qui en est la fin

---

33. *Summa sancti Raymundi de Peniafort... de pœnitentia et matrimonio* cum glossis Ioannis de Friburgo, Rome, 1603. Ces gloses ne sont pas de Jean de Fribourg, mais de Guillaume de Rennes, cf. E. DUBLANCHY, art. *Dimanche*, dans le *D. T. C.*, IV, col. 1320.

34. *Summa sancti Raymundi...* p. 112 : « *Et quod principaliter talia fiant propter Deum et non affectum carnalem aut spem remunerationis terrenæ* ».

35. Cf. *De tertio præcepto ; Summa Theologiæ*, IIa IIae, q. 122, a. 4, *corp.* et ad 2.

consiste à s'appliquer aux choses divines, l'autre qui en est le moyen consiste à cesser le travail »[36], c'est-à-dire, selon le *Lévitique,* toute « œuvre servile » (*opus servile*). Voici clairement exprimé le but du repos sabbatique et dominical : s'abstenir des œuvres serviles pour célébrer le culte divin. Mémorial de la résurrection recréatrice du Seigneur, le dimanche comporte en son centre le culte public de la communauté chrétienne ; c'est donc en fonction du culte qu'il faudra juger et interpréter la loi nouvelle du repos dominical. Le transfert de cette loi du sabbat au dimanche ne découle pas d'une exigence naturelle ou d'une loi divine positive mais d'une constitution ecclésiastique et de la coutume du peuple chrétien[37]. Ainsi l'abstention des œuvres serviles apparaît comme une exigence exprimée quasi spontanément dans la vie même de l'Eglise en vue de la célébration de la nouvelle création.

Si saint Thomas voit d'abord le repos sabbatique, dans la ligne de la tradition sacerdotale vétéro-testamentaire, comme ressemblance du repos de Dieu au septième jour de la création, l'explication qu'il donne de l'expression « œuvre servile » peut faire songer davantage à la motivation deutéronomique de l'Alliance : le sabbat est le mémorial de la libération de la servitude d'Egypte. En effet, selon saint Thomas, il faut comprendre « œuvre servile » à partir de la notion de « servitude » ou d'esclavage (*servitute*)[38], à partir de la condition servile opposée à la condition d'homme libre. Outre la servitude spirituelle du péché directement opposée au culte et service de Dieu, il existe une servitude humaine corporelle faisant de certains hommes les serviteurs ou esclaves d'autres hommes et à laquelle sont attachées des œuvres serviles incompatibles avec le service dominical de Dieu. En quoi consistent ces œuvres serviles et quelle est la raison de cette incompatibilité ? Ce sont les travaux corporels (*opera corporalia*) que l'esclave

---

36. IIa IIae, *ibid.*, ad 3.

37. « *Non ex necessitate legis sed ex constitutione Ecclesiæ et consuetudine populi christiani* », IIa IIæ, *ibid.*, ad 4.

38. « *Opus servile dicitur a servitute* », IIa IIæ, *ibid.*, ad 3.

ou le serviteur exécute pour son maître[39], incompatibles avec le culte spirituel non en eux-mêmes mais en tant qu'ils sont inhérents à la condition servile, dans la mesure où ils n'appartiennent en propre qu'aux esclaves, serviteurs, serfs, et sont significatifs d'un état de servitude[40]. C'est pourquoi ne font pas partie des œuvres serviles les travaux corporels qui par nature sont exécutés aussi bien par des hommes de condition libre que par des esclaves : ils ne sont pas inhérents comme tels à un état de servitude. Ne peuvent être non plus appelés serviles les travaux de l'esprit : par leur nature même ils sont significatifs de liberté, car personne ne peut y être contraint par un autre homme, la servitude humaine étant limitée au corps et n'atteignant pas l'âme qui garde sa liberté[41].

Les travaux corporels inhérents à la condition servile empêchent l'application aux choses divines, ne laissent pas libres pour le culte spirituel du dimanche, lequel est en liaison directe avec la libération spirituelle du Christ recréateur, tout comme le sabbat était mémorial de la libération de l'aliénation d'Egypte. Le dimanche, on doit passer de la servitude des hommes au service de Dieu.

Saint Thomas ne nous précise pratiquement pas les différents travaux englobés dans le concept d'œuvre servile et ne dresse pas un catalogue des occupations défendues car « elles peuvent varier selon les lieux et les temps »[42]. Se rendant parfaitement compte du caractère coutumier de la législation dominicale, saint Thomas a voulu exposer seulement les principes fondamentaux et universels dont les applications peuvent varier selon les circonstances culturelles, économiques ou autres.

---

39. *Ibid.*

40. « *In quantum proprie pertinet ad servientes* », *ibid.*

41. « *Opus autem servile est opus corporale : nam opus liberum est animæ, sicut intelligere, et hujusmodi ; ad quod opus homo constringi non potest* » (*De tertio præcepto*).

Cf. aussi IIa IIæ, q. 104, a. 6, ad 1, et q. 122, a. 4, ad 3.

42. IIa IIæ, q. 122 a. 4, ad 4.

Une morale de l'intention : Richard de Middleton

L'attitude de saint Thomas se comprend d'autant plus que le XIIIe siècle se marque par une évolution économique et morale qui modifiera les conditions du repos dominical. A partir de 1275, une prodigieuse expansion commerciale anime l'Occident et tout spécialement l'Italie. A Florence, s'épanouissent les compagnies à succursales multiples, à Venise se créent les premières banques. Dans cet essor économique se forge une éthique nouvelle entièrement tournée vers le gain et le profit. A l'idéal de service qui animait les commerçants du haut moyen âge se substitue la recherche du profit à tout prix. Cette nouvelle attitude devait impressionner fortement les théologiens et c'est dans une atmosphère inspirée de la pauvreté franciscaine que se dégagea une théorie des œuvres serviles mettant l'accent sur l'intention, l'attitude intérieure.

Déjà saint Bonaventure, reprenant une distinction proposée par Richard de Saint-Victor, avait marqué l'importance de l'intention. Pour lui, les œuvres serviles qu'il appelle les « *terrena negotia* » sont les activités manuelles, « *opera meccanica* », c'est-à-dire « l'agriculture, le textile, la métallurgie, la chasse, la médecine, la navigation et le théâtre... ». Certains de ces arts tiennent de la nécessité, comme la médecine, d'autres ont pour but le divertissement, tel le théâtre, d'autres enfin sont des « œuvres purement serviles », rendant l'homme esclave de son travail et de l'argent[43].

Richard de Middleton († 1308) voit dans le salaire ou le profit l'élément essentiel de l'œuvre servile. Celui qui travaille le dimanche le fait-il dans l'intention d'acquérir des richesses ou par charité et gratuitement ? La nature du travail, libéral ou servile, n'a qu'une importance secondaire. Aussi Richard de Middleton construit-il sa théorie en distinguant la nature (élément matériel) du travail et l'intention qui l'anime (élément formel). Il y aura donc :

---

43. S. BONAVENTURE, *Collationes de decem praeceptis, col.* 4, *de tertio praecepto decalogi,* ed. *Opera Omnia* (Quaracchi), t. 5, 521.

1. des œuvres *matériellement serviles,* qui ont pour fin directe et prochaine le bien temporel du corps, par exemple, labourer, moissonner, bâtir. L'œuvre matériellement servile a chez Richard une extension très grande : même la lecture et l'écriture en font partie car elles comportent une activité corporelle.

2. des œuvres *formellement serviles :* toute œuvre accomplie dans un but temporel, salaire, gain, profit, devient formellement servile.

3. des œuvres *matériellement libérales,* œuvres qui ont pour fin directe et prochaine le bien de l'âme : prier, réfléchir, aimer...

4. des œuvres *formellement libérales :* toute œuvre accomplie pour le bien de l'âme, par charité, devient formellement libérale, par exemple, bâtir une église par charité envers Dieu ou travailler sur le champ des pauvres par charité pour le prochain.

Poussant assez loin la casuistique, Richard conclura :

1. Œuvres *matériellement et formellement serviles :* travail corporel exécuté pour un salaire, interdites sous peine de péché mortel.

2. Œuvres *matériellement libérales* et *formellement serviles :* travail spirituel exécuté pour un salaire, par exemple l'enseignement, interdites sous peine de péché véniel.

3. Œuvres *matériellement serviles, mais formellement libérales :* travail corporel accompli par charité, par exemple, construire la maison des pauvres, permises.

4. Œuvres *matériellement et formellement libérales :* évidemment permises.

Dans son essence profonde la théorie de Richard de Middleton se rattachait à la doctrine patristique qui voyait dans la recherche du gain une opposition formelle à la sanctification du dimanche. Mais elle ne se gardait pas de certaines exagérations et, par exemple, élargissait indûment le champ des

œuvres matériellement serviles. L'armature casuistique de cette théorie en rendait aussi le maniement assez lourd[44].

Telle quelle cependant cette morale de l'intention se répandit assez rapidement et devint aux XIVe et XVe siècles la doctrine commune. Les *Sommes Alphabétiques,* ces espèces de dictionnaires de théologie morale, aussi bien la *Summa Angelica* (1486) que la *Rosella casuum* (1489), et la *Summa Sylvestrina* (1515), œuvre du dominicain Sylvestre Prierias, reprennent et enseignent unanimement la théorie de Richard de Middleton.

Vers une systématisation d'allure juridique

Au début du XVIe siècle, la situation change brusquement. Dans son *Commentaire* de la *Somme* de saint Thomas, le Cardinal Cajetan († 1534) propose une nouvelle théorie qui ne tardera pas à supplanter totalement la doctrine de l'intention.

Cajetan critique d'abord la pensée de Richard. Ses arguments peuvent se grouper sous deux rubriques :

1. Œuvre servile et œuvre rétribuée ne se recouvrent pas, elles s'opposent même. C'est ainsi que certaines œuvres serviles ne sont pas rétribuées : les artisans, par exemple, peuvent travailler pour leurs besoins personnels. Le serf, lui, non seulement ne reçoit pas de salaire, mais il ne travaille même pas pour lui-même mais pour le maître, tandis que le salarié travaille pour lui-même, le patron auquel il fournit son travail n'étant qu'un intermédiaire pour obtenir le salaire. Ainsi l'œuvre servile n'est pas spécifiée par le salaire, puisque le salaire suppose justement que l'on n'est pas de condition servile.

---

44. En ce qui regarde l'histoire du dimanche depuis Richard de Middleton, nous renvoyons au magistral article de M. ESPINAL, *La intencion o « finis operantis » y las obras serviles,* dans *Revista Española de Derecho canonico,* 13 (1958), p. 577-617 ; du même auteur, *Pecado y obra servil,* dans *Jus Seraphicum,* 2 (1956), p. 310-361. Cf. aussi P. BERTE, *A propos des œuvres serviles. La recherche du gain influe-t-elle sur leur détermination ?* dans *Nouvelle Revue Théologique,* t. 63 (1936), p. 32-56. Richard de Middleton, *Commentarium in III libr. Sent.,* d. 37, a. 2, q. 4.

2. Si l'on observe la conduite du peuple chrétien, on peut constater facilement qu'il n'est pas lui-même de cet avis : les organistes se font payer pour jouer le dimanche à l'église, les médecins se font payer le dimanche, ainsi que les professeurs de théologie qui à Paris, à Rome et à Padoue, enseignent le dimanche et se font payer. Si un travail est permis le dimanche, il est licite de se faire payer[45].

Qu'est-ce donc alors que l'œuvre servile ? Sur ce point, Cajetan est sobre de détails ; la définition la plus complète qu'il nous donne s'exprime en ces termes : « Les œuvres serviles, ce sont les œuvres par lesquelles les serfs se distinguent des hommes libres, à l'accomplissement desquelles nous destinons des serfs, telles les œuvres des arts mécaniques contre-distinguées des arts libéraux »[46]. Pour élucider le concept d'œuvre servile, Cajetan se livre à l'analyse d'une situation historique qui remontait au haut moyen âge (au XVe siècle, la classe des serfs avait disparu de l'Europe occidentale, et s'était établi un régime caractérisé par la prépondérance de la petite propriété aux mains des paysans). Or, dans l'analyse de la servitude, Cajetan n'examine pas les liens de dépendance qui unissent maîtres et esclaves, mais uniquement le travail que l'esclave exerce dans un système économique donné. Tandis que, dans la Rome antique, on trouvait des esclaves médecins, peintres ou pédagogues, dans la société du VIe siècle, il n'y avait plus que des esclaves agriculteurs ou artisans. Or, de cette distribution des tâches, Cajetan fait un critère qu'il transporte dans une autre situation et il conclut : « Les œuvres serviles, ce sont les œuvres des arts mécaniques ». Mais il est trop clair que cette conception des œuvres serviles porte la marque de son temps, tributaire qu'elle est de la division des tâches de son époque et de la diversité des classes qui y correspondent. Elle est tributaire, en particulier, de l'esprit même de son

---

45. CAJETAN, *In IIamIIae Summae Theologiae*, q. 122, a. 4.

46. CAJETAN, *Ibid.* : « *Opera servilia... sunt illa, in quibus servi distinguuntur a liberis, ad quae, scilicet servos deputatos habemus : qualia sunt opera mechanicarum artium distinctarum contra artes liberales* ».

temps, spécialement de l'aversion des classes dirigeantes et libérales pour les travaux manuels. Suarez notera que « les travaux manuels sont moins honorables que les œuvres libérales »[47]. En lisant Cajetan, on ne peut se défendre de l'impression que les hommes de condition libre agissent toujours « libéralement » et que les hommes de condition servile n'exercent que des actions serviles.

La doctrine de Cajetan était très claire. Les œuvres des arts mécaniques sont défendues ; les œuvres libérales sont permises, quelle que soit l'intention de l'auteur, quelle que soit aussi la fatigue qu'elles peuvent causer, quel que soit même l'empêchement qu'elles peuvent présenter pour célébrer le culte divin. Cajetan se coupait donc de toute la tradition patristique et médiévale.

Et pourtant cette théorie se répand rapidement. Suarez lui donne une armature juridique et philosophique plus ferme. Jusqu'au début de ce siècle, elle représente la doctrine commune des moralistes et canonistes. Quelques auteurs, tels les jésuites Jean Azor († 1603) et Thomas Sanchez († 1610), ainsi que le dominicain Joseph Mayol († 1704), se sont efforcés de tracer une voie moyenne entre Cajetan et Richard de Middleton, mais, il faut bien le dire, leur influence a été nulle sur l'évolution de la théologie[48].

Orientations nouvelles

Au début de ce siècle, un certain nombre de théologiens tentent quelques efforts pour se dégager de la doctrine de Cajetan. Certains moralistes insistent à nouveau sur l'importance de la coutume et veulent lui faire jouer à nouveau le rôle régulateur qu'elle exerçait avant Cajetan. D'autres, tels E. Berardi et A. Vermeersch, réintroduisent l'intention dans le jugement qu'ils portent sur les œuvres communes aux hommes libres et aux serfs et donc permises le dimanche selon la

47. SUAREZ, *De religione,* éd. VIVES, XIII, p. 345, n. 7 : *Occupationes liberales « de se honestiores sunt ».*

48. Cf. M. ESPINAL, *loc. cit.*, p. 608.

doctrine commune. A. Vermeersch estime que ces œuvres accomplies pour obtenir un gain ou un salaire ne sauraient être permises le dimanche, mais elles seraient licites si on les accomplissait pour se reposer[49].

Pour répondre aux problèmes posés par la nature du dimanche et par les conditions modernes du travail, les théologiens contemporains proposent deux principes[50].

1. Le but du dimanche est de favoriser le culte de Dieu, la vie familiale et l'épanouissement de l'homme. Toute œuvre qui crée un empêchement majeur à la réalisation d'une de ces fins doit être considérée comme asservissant l'homme et par conséquent interdite le dimanche.

2. Le vrai travail servile, c'est le travail professionnel, qu'il soit manuel ou libéral, car c'est lui qui pèse de tout son poids sur les hommes, il ne peut se continuer le dimanche sans enlever aux hommes la liberté de rendre à Dieu le culte qui lui est dû et sans gêner l'accomplissement des devoirs familiaux ou la réalisation d'un équilibre personnel, physique et moral. Certaines occupations considérées autrefois comme serviles, tel le jardinage en famille, ne permettraient-elles pas plus sûrement d'atteindre ces fins ? Ainsi, certains théologiens voudraient que soient interdites certaines occupations, qui n'ont de libérales que le nom, dactylographie, photographie, etc. qui, accomplies dans un but lucratif, constituent autant que les œuvres dites serviles un empêchement à la vraie liberté spirituelle et à la célébration du dimanche chrétien.

---

49. A. VERMEERSCH, *Theologiae Moralis principia, responsa, consilia*, t. 3, Rome, 1948, n. 798, 52.

50. Signalons surtout parmi ces théologiens : L.L. MC REAVY, *The Sunday repose from Labour*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 12 (1935), p. 291-323. ; M. MICHAUD, *Les œuvres serviles*, dans *Le jour du Seigneur*, Paris, 1947, p. 199-239 , B. HABRING, *La loi du Christ*, t. II, Paris, 1957, p. 337-352 ; NOLDIN-SCHMITT, *Summa Theologiae Moralis*, t. 2, Barcelone, 1945, n. 266, p. 250. ; M. ZALBA, *Theologiae moralis summa*, vol. 2, n. 175, p. 191.

Il faut avouer que, confrontés aux problèmes modernes du travail, à la semaine continue, par exemple, les moralistes se montrent encore assez timides. A part certains ajustements de détail, il semble que la très grande partie des théologiens entende s'en tenir à la théorie de Cajetan. N'y aurait-il pourtant pas quelque effort à tenter ?

Quelques principes cependant semblent se dégager de l'histoire du repos dominical que nous venons d'esquisser et pourraient guider une réflexion adaptée aux problèmes de notre temps.

1. La doctrine de l'abstention des œuvres serviles doit s'élaborer à la lumière de la théologie du dimanche, à l'exemple de la visée thomiste.

2. Le centre du dimanche chrétien, c'est la célébration eucharistique, c'est elle aussi qui rendra les fidèles sensibles aux œuvres qui conviennent ou ne conviennent pas à ceux qui célèbrent en ce jour la résurrection du Seigneur.

3. Non seulement les théologiens devraient connaître à fond les conditions techniques et pratiques du travail d'aujourd'hui, mais encore creuser la philosophie et la théologie du travail lui-même. Peut-être la distinction, proposée par K. Marx, entre le travail (*Arbeit*) unilatéral et aliénateur et l'activité (*Tätigkeit*) épanouissante et libératrice, entre le travail finalisé par des besoins à satisfaire et l'activité dépassant ces besoins et produisant de la beauté, distinction qui n'est d'ailleurs pas si étrangère qu'on pourrait le croire à la pensée de saint Thomas, pourrait être le point de départ d'une réflexion fructueuse[51].

4. Enfin, selon la recommandation du Congrès de Lyon 1947, que « les moralistes consultent le plus possible la coutume vivante et qu'ils tiennent compte avec grand soin des réalités de la vie ouvrière en ce qui concerne les occupations de détente »[52].

---

51. Cf. P.-D. Dognin, *Bulletin de philosophie sociale,* dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* XLVI (1962), p. 94.

52. *Le jour du Seigneur*, (Lyon 1947), Paris, 1948, p. 375.

La source de notre attitude chrétienne, face au repos du dimanche, sera la célébration en communauté du mystère rédempteur du Christ, de sa résurrection glorieuse ; nous y puiserons la force et la joie, en attendant qu'Il revienne pour nous introduire dans l'éternel repos du huitième jour.

L. Vereecke, *rédemptoriste*

FÊTE, REPOS ET PARADIS

8 mai 1962. Mardi. Drapeaux, oriflammes, musiques militaires intempestives. Je m'étonne un instant et me rassure vite : sans doute un ministre est-il de passage. Deux jours après, les italiques du calendrier attirent mon regard : *8 mai : armistice 1945.* J'ai vécu cet événement sous les armes, dans une joie délirante. Or l'anniversaire m'en a échappé, et le souvenir que j'en ai me laisse froid.

Serais-je conditionné ? Bien peu de fêtes profanes éveillent un écho en moi. Seules me touchent les célébrations familiales, mais mariages et baptêmes sont des jours quasi liturgiques. Je ne sais si les rites de la vie civique émeuvent le préfet ; ils n'ébranlent guère le citoyen quelconque ; quant au cérémonial militaire, je veux bien qu'il plaise à l'officier, mais quel poids pour l'homme de troupe ! Les attractions foraines ? Depuis « *rosa,* la rose » elles n'ont plus de prestige ! Un spectacle ? Un concert ? Certes, je me souviens avoir attendu comme une fête la représentation de *Don Juan,* mais je suis bien sûr que le festival d'Aix ne donne pas à la quinzaine où il se déroule un caractère d'intégrale festivité. De même, un repas soigné, qui rassemble des amis choisis autour d'une table dressée avec art, peut bien illuminer un jour de semaine : il ne le change pas en jour de fête.

Religieux, je ne célèbre que des fêtes religieuses, et je ne suis pas sûr qu'il en aille autrement pour les laïcs réellement convertis à Jésus-Christ. Car il n'est qu'une victoire décisive au point que son anniversaire puisse toujours émouvoir : celle du Christ sur la mort. Quand je me demande ce qu'est une fête, je songe inévitablement aux trois jours saints. Chaque

année je les espère avec la même impatience qu'au temps où, clergeon frotté d'assez de latin pour entendre l'*Exultet*, j'assistais mon curé et ses vicaires : l'église était vide, et nous paraissions célébrer pour célébrer, dans une quasi parfaite gratuité. Sans doute la semaine sainte me paraît-elle aujourd'hui plus spirituelle et moins cosmique, mais la Pâque m'enchante toujours.

Ce que l'expérience suggère, la théologie l'approuve : « Le jour que fit le Seigneur, jour d'allégresse et de joie » (*Ps.*, 118, 24), *dies dominica* par excellence, est bien le prototype de toute fête, puisque, chaque semaine, le chrétien s'arrête pour en renouveler le souvenir. Il n'est de fête que la Pâque, mais la Pâque est hebdomadaire : les vrais « jours de fêtes » sont les « jours du Seigneur ».

Sur cette piste, le symbolisme traditionnel nous trace un itinéraire sans imprévu. Le dimanche est le *septième jour* : toute fête implique loisir. Le dimanche est le *premier jour* : toute fête doit être une récréation. Le dimanche est le *huitième jour :* toute fête évoque le loisir où l'humanité sera recréée pour « vivre en Dieu dans l'éternelle joie »[1].

LE SEPTIÈME JOUR

Le jour du Seigneur est d'abord le septième jour de la semaine. Autrement dit, le jour de la résurrection continue, en un certain sens, la tradition du sabbat juif.

Le Seigneur n'a pas choisi le jour du sabbat pour ressusciter. Il a voulu « reprendre sa vie » (*Jean*, 10, 18) « le premier jour de la semaine » (*Matth.*, 28, 1). De ce fait, entre la Pâque juive abolie au soir du 14 nisan et la nuit de la résurrection, le sabbat pascal, « jour de grande solennité » (*Jean*, 19, 31) s'est trouvé privé de sens, et le sabbat hebdomadaire, octroyé par Dieu comme signe de l'ancienne alliance, a disparu avec elle. Ainsi l'intention du Seigneur est-elle

1. Inscription d'une tombe chrétienne.

manifeste : voulant donner à ses fidèles un signe de la « meilleure alliance dont il est le médiateur » (*Hébr.*, 8, 6) il a choisi lui-même un jour *meilleur*.

Le sabbat juif était lié à la manne : pendant la pérégrination dans le désert (condition typique du peuple élu) Dieu donnait la manne chaque jour, et, le sixième, en particulière abondance ; le septième jour par contre, il *cessait* de la donner. Du coup, l'homme *cessait* de la recueillir et le jour devenait *shabbath*, c'est-à-dire « cessation en l'honneur de Yahvé » (*Ex.*, 16, 25). Le sens de l'institution était clair : libéré des travaux forcés de l'Egypte, le peuple, après six jours de peine, cesserait de se faire du souci, fût-ce pour son gagne-pain. Son libérateur n'était-il point capable de le nourrir ? Comme des hommes libres, les Hébreux prendraient du loisir, ils se reposeraient, manifestant ainsi leur foi en celui qui avait voulu faire alliance avec eux et leur obéissance à la loi qu'il avait fixée, au rite qu'il leur imposait. Plus tard, porté sur l'aile de l'Esprit, l'un des écrivains sacrés transposerait en Dieu ce rythme fondamental du travail et du repos, et la loi du sabbat se chargerait d'un sens admirable : de même qu'après les six jours de la création Dieu avait voulu « chômer (*Gen.*, 2, 2-3), « reprendre haleine » (*Ex.*, 31, 17) le peuple chômerait pour imiter le repos de Dieu[2].

A l'instant de sa mort, le Christ lui aussi *cesse* de peiner ; son dernier souffle met le point final à son travail rédempteur. « En entrant dans le monde » (*Hébr.*, 10, 5-10) il protestait qu'il venait faire la volonté du Père ; en se préparant à la mort il demandait que cette volonté s'accomplît et non la sienne (cf. *Luc*, 22, 42). Maintenant, « tout est achevé » (*Jean*, 19, 30 ; cf. 17, 4-5) : il a « aboli le péché par son sacrifice » (*Hébr.*, 9, 26). Ne peut-on dire que, par la résurrection, il entre dans son repos, puisqu'« il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, attendant désormais que ses ennemis soient

---

2. Voir la communication du R. P. FÉRET, o. p. au Congrès de Pastorale liturgique de Lyon, en 1947, dans l'ouvrage collectif *Le Jour du Seigneur*, Paris, Laffont, 1948, p. 39-104.

placés comme un escabeau sous ses pieds » (*Hébr.*, 10, 12-13) ?

Par ailleurs, cette mort et cette résurrection ne font pas « passer » le Christ seulement « de ce monde au Père » (*Jean*, 13, 1) : tous ceux qui croient au Christ sont délivrés, passent de l'esclavage à la liberté. « Morts au péché » (*Rom.*, 6, 11), les baptisés ont *cessé* de vivre dans l'esclavage : ils sont « cachés avec le Christ en Dieu » (*Col.*, 3, 1-2) et doivent donner au monde le signe de cette « Pâque ».

Ainsi le lendemain du sabbat était voué à devenir, par une évolution naturelle, le jour de fête de l'Eglise. Quand ce fut clair, le premier jour de la semaine juive devint le septième jour de la semaine chrétienne : le sabbat fut désaffecté.



Ces faits donnent à penser. On ne peut faire fête si l'on est occupé. De l'occupation à la préoccupation il n'y a qu'un pas, vite franchi : entre autres sens, le dictionnaire donne au mot occupation celui d'embarras : les affaires (*neg-otium*) nient le loisir, c'est-à-dire la liberté. Inversement, les vacances n'encombrent pas : elles sont plus un projet qu'un souci. Faire fête implique donc une rupture dans la trame de la vie quotidienne : aux jours ouvrables succèdent des jours où, comme le disait une élève-infirmière, nous ne sommes pas « sous pression », des jours « tout-à-fait en dehors de la vie de tous les jours ». L'alternance fondamentale du jour et de la nuit, du travail et du repos inconscient est reprise dans un plus grand rythme ; des pauses conscientes introduisent une cadence nouvelle : ce n'est plus au mouvement perpétuel de « la mer toujours recommencée » que l'écoulement du temps est comparable, mais au flux et reflux de la marée.

Or, la civilisation technique tend à méconnaître et exaspérer cette aspiration. Les machines n'ont pas besoin de repos mais d'entretien : si l'automobiliste respecte exactement son moteur, celui-ci ne « chauffe » pas ; du coup, pourquoi

stopper ? On peut, si l'on veut, rouler sans fin. Mais les hommes ne sont pas des machines : ils doivent refaire leurs forces autrement que par un entretien mécanique, reposer des organes pour lesquels on n'a pas encore mis au point des « pièces de rechange », accepter les alternances de la veille et du sommeil, du travail et du repos. C'est ainsi que la détente du soir, après la journée de travail, ressemble à quelque fête, tandis que la fête est, comme la nuit, un temps de repos.

Dès lors, on s'étonne qu'en vue de hauts salaires, des ouvriers acceptent de travailler quinze jours ou trois semaines d'affilée, et par postes continus, sur un chantier ; par contre on n'est pas surpris que certains, par une réaction trop aisément prévisible, s'en aillent « claquer » en ville un argent gagné au prix de tant de peine. Il est vrai : l'ingénieur qui veille sur des dossiers et se jette frénétiquement sur les pistes de ski durant le week-end, n'est guère plus humain. Nous parlons beaucoup de nous détendre. Cette obsession révèle un besoin aigu. Comment se fait-il donc que nos loisirs apparaissent comme un nouveau type d'excitation ? Bien des gens reviennent fatigués de leurs vacances et l'on a envie de pasticher le proverbe : dis-moi comment tu travailles et je te dirai ce que vaut ton loisir. En vérité, l'efficacité est devenue une manie, et nous avons peine à saisir notre besoin profond de donner un rythme vital et non pas mécanique au temps.

Certes, une société techniquement équipée doit faire face à des besoins complexes : il est indispensable que la S.N.C.F. *fonctionne* tous les jours. L'E. D. F., l'hôpital, la police — et j'en passe — remplissent aussi des fonctions permanentes. Une grande partie du clergé lui-même est condamné par le phénomène humain et la raréfaction des vocations à vivre des dimanches invraisemblables après des samedis surchargés. (Ne vous étonnez pas si tel prêtre n'officie pas très bien : il a déjà multiplié les célébrations. Est-ce toujours raisonnable ? Les vrais besoins des fidèles l'exigent-ils ? Quoi qu'il en soit, l'Eucharistie tend à n'être plus pour lui le sommet sacré de la journée, mais l'occupation banale du matin — et je ne parle pas de la messe qu'il fera suivre ce soir !).

Mais, dans certains cas, le travail continue ne s'impose pas. Or on le multiplie aisément. Qu'une entreprise installe une machine coûteuse, spontanément les techniciens pensent à organiser le travail à temps complet. L'industriel est pratiquement contraint d'agir ainsi : la concurrence, qui tourne toujours en compétition, impose son rythme : il faut produire plus, plus vite et moins cher. L'amortissement rapide étant un facteur de profit (un profit qui n'est pas uniquement capitaliste puisque certains travailleurs trouvent ce régime à leur goût), il faut utiliser le matériel à plein temps. Seule une entente des producteurs — au plan international — pourrait limiter le mal. Pense-t-on que notre génération puisse éluder ce problème sans que, de proche en proche, se désagrègent personnes et sociétés ?

Car les deux sont en cause : le congé en semaine permet à l'infirmière un minimum de repos, mais elle le prend en marge de ses relations : parents et amis ne sont pas forcément libres ce jour-là. Peu à peu le rythme de travail l'empêche de jouir de la vie dans un groupe social varié, il la confine dans le monde hospitalier : pourra-t-elle dans quelques années s'intéresser à autre chose ? (On connaît des infirmières retraitées incapables de vivre hors de l'hôpital) ; aura-t-elle des chances normales de fonder un foyer ?

Je voudrais alléguer un autre fait : un religieux des plus savants se vantait naguère d'avoir passé huit heures à sa table de travail le jour de Noël, à seule fin de poursuivre un travail de recherche. Peut-être jouait-il à l'esprit fort. Mais son cas m'intéresse au même titre que les précédents : il illustre le problème de la civilisation du travail.

Aujourd'hui, la plupart des travailleurs sont des spécialistes. Certes, leur part immense dans l'édification sociale est indéniable. Pour autant, la spécialisation les isole psychologiquement ; ils vivent dans une sorte d'abstraction fonctionnelle : un métier, c'est l'emprise d'une culture sur eux, et parfois sur leur foyer. Quand rejoignent-ils les hommes dans la plénitude de la vie humaine et non dans le champ étroit de leur fonction ? Quand conversent-ils avec eux de leur vie

commune ? Quand se rejoignent-ils eux-mêmes comme hommes dont la vocation n'est pas épuisée par le masque de leur fonction ? Au jour de leur retraite, comment pourront-ils quitter cette fonction, sans — *de-functi* avant la lettre — se laisser glisser dans la mort ? Quel violon d'Ingres mobilisera encore leur goût de la vie ? Quel engagement plus large que le souci professionnel et capable de lui survivre ? Certes, ils sont utiles, productifs. Mais tout le bien de l'homme n'est pas dans l'utilité : il peut tirer autre chose de ses ressources. A trop exalter la *praxis* je crains qu'on n'oublie la *poièsis.* On peut toujours être plus utile : il suffit de *rendre* plus. Mais il faut être disponible, *savoir ne rien faire* et dépasser l'activité spécialisée pour entendre le chant de la vie et le laisser monter en soi.

J'entends l'objection : « L'homme est fait pour travailler comme l'oiseau pour voler », disait Pie XI. Certes. Mais pensez-vous que le martinet vole exclusivement pour gober les mouches ? La courbe gracieuse — et gratuite — de son vol ne peut-elle s'interpréter autrement ? Au reste le pape n'a pas écrit : « Comme le bœuf pour tirer la charrue », et j'incline à penser que la colombe mystique guidait sa pensée ce jour-là : l'utilité ne suffit pas à définir l'objectif du travail, et, dès lors, le nonchaloir des poètes, comme celui du pêcheur à la ligne qui taquine en vain un goujon récalcitrant, fait, à sa manière, partie du travail humain.

Aussi j'aime qu'un ingénieur, au contraire des usages reçus, invente des solutions techniques pour faire exécuter en semaine tout l'entretien possible afin de libérer au maximum les ouvriers de son service le jour où épouses et enfants pourront les accompagner à la pêche. C'est un principe pour lui que de limiter autant que possible le travail du dimanche : ce devrait l'être pour tous ! Par contre, je n'aime pas qu'un religieux — pour qui même les jours ouvrables portent le nom de *féries,* c'est-à-dire de jours chômés — oublie, un jour de Noël, de donner, fût-ce au seul microcosme conventuel, le témoignage de la liberté qu'il a choisie. Hélas ! la mentalité fonctionnelle envahit même la plus haute vie de l'esprit, même les œuvres

(non serviles, je pense) des hommes libres ! Or la technique — même théologique ! — n'est jamais qu'un ensemble de moyens, et, s'ils sont de purs techniciens, les hommes désapprendront de songer à leurs véritables fins. Finalement trop d'application tue l'inspiration : c'est pourquoi les artistes ont l'air d'être paresseux. On peut bien les compter parmi les improductifs. Sans eux, le monde des hommes étoufferait : il crèverait d'ennui ! Aussi, la célébration n'exclut pas le travail, mais seulement l'activité *sous pression* (économique, sociale ou psychologique) et l'abstraction qui isole le spécialiste de la communauté.

*
* *

Toutefois, liberté n'est pas licence. Le Christ glorifié a cessé de peiner, mais il a peiné ; l'Israélite au désert profitait de la manne le jour du sabbat, mais il avait pris la peine d'en recueillir la veille. Aussi l'Eglise ne célèbre-t-elle pas de fêtes qui transportent les fidèles hors de la condition humaine et puissent passer pour une évasion. La vie du Christ fut un combat spirituel et le désert un temps d'épreuve pour Israël : les chrétiens emploient quarante jours consécutifs à s'imprégner de ces exemples, et si la discipline du Carême n'a plus la rigueur d'antan, le principe en est du moins maintenu dans l'espérance d'un renouveau. De même, les vigiles des fêtes accusent un caractère nettement pénitentiel.

Toute fête doit être préparée et cette préparation implique un travail. La mère de famille sait bien que si elle veut garder au dimanche un air de liberté, il lui faut, le samedi, mettre sérieusement la main à la pâte. S'il n'a gagné les moyens de couvrir les besoins qui, selon la piquante expression provençale, lui « tirent souci », l'être humain ne peut, aux jours de fête, les oublier véritablement : la liberté commence avec l'aisance ; elle s'achète au prix du travail.

Une telle exigence est plus profonde qu'il ne paraît d'abord. Des vacances trop longues nuisent aux enfants : progressivement, si on les laisse à eux-mêmes, ils perdent le goût

de l'activité constructive et peineront pour le retrouver à la rentrée. Ainsi, la discipline du travail, qui entraîne une dépense d'énergie psychique, contribue aussi à maintenir le niveau de cette énergie. L'oisiveté n'est pas seulement la mère de tous les vices, elle donne aussi aux conflits névrotiques l'occasion de se manifester. Un psychiâtre notait : « Je soigne presque uniquement des gens qui travaillent trop et d'autres qui ne travaillent pas assez ». Car la condition humaine implique bel et bien le régime du travail, pénible ou non, et l'exigence de l'Apôtre ne fait que transcrire une loi de nature : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » (*2 Thess.*, 3, 10). Ainsi dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre surnaturel, certaines valeurs sont données comme surcroît de valeurs plus hautes : l'équilibre psychique dépend pour une part du tonus moral et spirituel : qui refuse de consentir aux disciplines indispensables n'atteint pas à la liberté.

Autrement dit, les moments de grâce seront fatalement furtifs. Dans notre condition présente, où tant de besoins sont pressants, la fête sera passagère et les congés limités. Peut-être aurons-nous bientôt les moyens d'atténuer cette pression : on s'accorde à nous le prédire. Je gage qu'à côté de nos usines automatiques, nous réapprendrons alors à « bricoler ». Car si le *far-niente* se prolonge en affaissements spirituels, le travail a valeur purificatrice. Il n'est de détente véritable que pour des personnes raisonnablement tendues : un sérieux travail est la condition première d'un repos bienheureux.

Ainsi, nous sommes des voyageurs et n'avons droit qu'à des gites d'étape. Mais le souvenir de la résurrection du Seigneur nous permet de fécondes haltes, et, peu à peu, dans notre vie, le rythme du monde en marche s'accorde au *tempo* de Dieu.

LE PREMIER JOUR

Le jour du Seigneur est le premier jour de la semaine. Avec lui débute un nouveau cycle du temps : « C'est en ce jour que le Seigneur a commencé les prémices de la création du monde,

et, le même jour, il a donné au monde les prémices de la résurrection. Principe de la création du monde, principe de la résurrection, principe de la semaine »[3].

Que notre dimanche célèbre les prémices de la création passe souvent inaperçu. Pourtant, les psaumes les plus eschatologiques, ceux du Règne de Yahvé, nous l'affirment : le salut n'est rien d'autre que le rétablissement de l'ordre divin dans un monde dévasté par le péché : « C'est Yahvé qui règne : il a fixé l'univers inébranlable, (de même) il prononcera sur les peuples avec droiture » (*Ps.*, 96, 10). Voir l'œuvre des six jours non seulement comme un énorme organisme déployant son énergie évolutive vers « oméga », mais sous l'angle de la profusion des dons d'un « alpha » personnel et créateur ; admirer l'abondance de vie déjà donnée parce que lointainement promise dans les molécules initiales ; contempler Dieu dans sa joie créatrice et dans sa fidélité permanente, n'est-ce pas entrer dans le mouvement de la Sagesse qui fait les « délices » du Créateur et prend plaisir à « s'ébattre tout le temps en sa présence, s'ébattre sur la surface de la terre » (*Prov.*, 9, 30-31).

Nous savons bien contempler des genèses moins lointaines : un enfant qui naît et qu'on baptise ; des fiancés qui se promettent un amour dont ils éprouvent la naissance ; des époux qui choisissent pour toujours d'être fidèles aux prémices de leur amour, chacun de ces événements permet de renouveler un pèlerinage aux sources, de contempler la fin dans les promesses du commencement. Nos anniversaires célèbrent des victoires sur l'usure du temps et l'anxiété de l'avenir : cela du moins est sauvé. Or, chaque matin la création est neuve, le repos nocturne l'a comme rajeunie ; depuis des siècles elle tient les promesses du créateur : nous recréer une fois par semaine en ce principe de tout permet d'augurer bien de l'avenir.

D'autant qu'une meilleure promesse a été tenue : le salut est acquis, et la profusion des dons divins éclate plus encore dans la Résurrection du Seigneur. « Le Christ une fois ressus-

---

3. Eusèbe d'Alexandrie, *P. G.*, 86, 416.

cité des morts ne meurt plus, la mort n'exerce plus de pouvoir sur lui, sa mort fut une mort au péché une fois pour toutes, mais sa vie est une vie à Dieu » (*Rom.*, 6, 9-10). L'instant de la re-création où l'âme humaine de Jésus eut le pouvoir de réassumer son corps marque à la fois le début d'une vie nouvelle, sans rapport avec le péché, le commencement d'une vie immortelle, et l'entrée dans la jouissance de la gloire de Dieu, de la vie commune avec le Père : « Je suis ressuscité et je suis toujours avec toi »[4].

Au même instant commence de s'exercer l'attraction irrésistible de Jésus-Christ (cf. *Jean,* 12, 32), l'influence de sa prière : « Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que, là où je suis, ils soient aussi avec moi pour qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée parce que tu m'as aimé avant la création du monde (*Jean*, 17, 24). Du fait de cette volonté, le Christ, loin de s'éloigner du monde, ne le quitte pas ; il passe d'une activité productrice à une activité dispensatrice : « Il est monté au-dessus de tous les cieux afin de tout remplir » (*Eph.*, 4, 10).

Ainsi, le mystère du Christ oriente notre réflexion : toute fête implique jouissance dans une profusion nouvelle de la vie ; puisque cette vie est communion, cette jouissance doit être commune ; alors se produit une re-création qui est à la fois le vœu et le fruit de la fête.



Réjouissance implique jouissance. On peut certes concevoir le repos comme le passage d'une activité productrice à une autre. Je sais un prêtre qui, après son travail du dimanche matin, retourne à la ferme paternelle cultiver un carré de jardin et nombre de travailleurs du monde industriel trouvent leur joie à se reposer ainsi. Mais s'en tenir à cette alternance serait insuffisant. Finalement, le repos se distingue du travail comme la consommation de la production, comme l'usage de

4. Chant d'entrée du jour de Pâques. Cf. *Ps.*, 139, 8, dans la Vulgate.

la création. Or l'usage a pour fruit la jouissance et il n'est d'épanouissement que dans la possession du bien.

C'est pourquoi on peut opposer les jours de repos aux jours ouvrables comme le goût de la source au goût de l'entreprise, le féminin au masculin : « La mère de famille, lit-on dans un bulletin d'Action Catholique sanitaire et sociale, regrette de n'avoir pas le temps de goûter dans la paix un déjeuner préparé avec un peu plus de soin, ou encore d'être absente pour la sortie familiale du dimanche. Par contre, on a l'impression que les hommes semblent moins frustrés, comme s'ils se raisonnaient plus facilement en présence du devoir imposé par le métier ». Cette dernière remarque mériterait d'être nuancée : l'être viril, plus orienté vers l'avenir et les projets, s'accommode sans doute plus facilement d'une situation en accord avec la polarisation de sa psychologie propre, mais globalement moins humaine ; la femme, plus liée à la croissance immanente de la vie qu'aux moyens de la développer, plus ouverte à l'usage des biens qu'aux techniques de production, est plus vulnérable à l'abstraction qu'impose l'effort de conquête : par goût spontané elle coule comme une source, elle donne la vie. S'il est vrai qu'« il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (*Actes,* 20, 35), il est donc deux fois naturel que l'intendante familiale, dispensatrice de toute vie, ressente comme une frustration l'abolition des jours où son « économie » culmine dans la dépense féconde des ressources du foyer.

En effet, consommer n'est pas seulement détruire, c'est aussi parfaire. La dispensation est donc nécessairement l'activité qui finalise la vie économique et le paradoxe n'est qu'apparent : économiser, c'est bien plus savoir dépenser que savoir « mettre de côté ». C'est pourquoi le repas soigné et les vêtements élégants sont les signes spontanés de la fête ; pas une personne vraiment humaine ne penserait à traiter cette apparente déperdition de biens comme un gaspillage. Au reste, l'Ecriture invite à joindre le banquet à la méditation de la Parole de Dieu (*Néh.,* 8, 9-12) et le Seigneur lui-même a parlé du festin éternel et donné l'exemple aux noces de Cana.

Mais jouir de la vie ne peut être un acte solitaire : « Quand je suis seule dans ma chambre, le dimanche, j'écoute tous les pas dans le couloir : va-t-on s'arrêter devant ma porte ? » On qualifierait trop vite cette réaction d'infantile (on peut aussi fermer sa porte par infantilisme). Elle exprime un besoin profond. « Ce n'est pas que le jour où l'on se rassemble soit plus solennel, écrit saint Jérôme, mais, chaque jour où il faut se rassembler, se voir les uns les autres engendre une plus grande joie »[5]. L'âme du groupe est l'âme de la fête.

On développe beaucoup l'idée que le travail est un facteur de socialisation. C'est justice. Il ne faut pas oublier pour autant que notre fête véritable est à la fois expression et création de la communauté. Le chef du personnel d'une entreprise souhaitait un jour qu'on raccourcît d'une demi-heure la journée de travail afin que les « compagnons » — de tout degré hiérarchique — puissent dépenser ce temps, payé du reste, à faire connaissance en « prenant un pot » ensemble, et en parlant d'autre chose que du travail.

La fête vaut donc ce que vaut le groupe qui la célèbre. Or le groupe requiert une certaine homogénéité. Les différences de culture vont donc déterminer divers types de fête. Les milieux populaires, où la vie collective est plus spontanée, inventeront facilement les jeux : la « vogue », la « foire », la partie de « boules » ou de « cartes », et même la communauté fugitive du « bistrot » sont autant de nœuds de chaleur humaine. A ce niveau, la culture cérébrale n'a pas encore différencié les individualités ; on pourra donc s'attendre à des réactions de masse, à des formes de célébration que certains trouveront vulgaires, mais il est sûr qu'une authentique communauté s'y exprime. Ainsi n'est-il pas scandaleux qu'un groupe d'ouvrières ait quitté une salle où l'on projetait *L'île nue* pour « aller à la foire » : dans cette réunion attentive elles étaient excommuniées, exclues du plaisir commun.

Inversement, puisque la culture personnalise, les fêtes des gens dits cultivés manquent parfois de chaleur. Trop spécialisés

---

5. *In Gal., P. L.*, 26, 378.

par leurs fonctions, les hommes d'aujourd'hui ont de la peine à se rassembler pour goûter des joies communes. Hors des spectacles, de certaines parties de campagne et de sport (qui décrira la solitude sur les champs de neige ? chacun court pour soi, et parfois pour battre son propre record) que peuvent-ils faire en commun ? Rassembler quelques amis pour jouer un quatuor de Beethoven est un luxe, hélas ! périmé. Il est vrai que le disque a démocratisé la culture musicale ; il a aussi remplacé l'instrument. On a perdu en profondeur ce qu'on a gagné en extension.

Par ailleurs, même les conversations libres deviennent de nos jours effroyablement creuses : exclus les sujets « tabous » parce que trop brûlants ou « personnels » : la politique et la religion ; épuisés les charmes de la comparaison entre l'ID et la 404, et dissipé l'intérêt qu'on accorde à la prévision du temps, il reste aux hommes de l'âge technique à parler de leurs spécialités. Les épouses parleront chiffons. Alors la communauté humaine lézardée par cinq ou six jours de travail ne se reconstituera pas et les femmes se sentiront frustrées. N'est-ce pas pourquoi les groupes de jeunes ont tant de succès ? Pour eux, l'échange vrai est indispensable à la détente, et, entre eux, il est encore possible.

Plus le groupe est cultivé, plus il a de la peine à sécréter une ambiance de fête. On le voit bien dans les monastères : hors de l'office liturgique, la communion s'établit mal. Je ne m'étonne donc pas qu'un religieux, cloîtré par un accident dans une ville éloignée de son couvent, ait pu célébrer Noël en toute vérité dans une chambre d'hôtel : s'il avait enfermé le Paradis dans son cœur, pas un de ses frères n'en était exclu. Loin de lui physiquement, mais dans la même foi, sa communauté se haussait vaille que vaille au niveau du mystère : il était donc de la fête puisqu'il communiait, dans la même vie.



Car toute jouissance vraie est le signe d'une recréation : de même que le repas reconstitue les forces physiques, la communion dans la joie alimente le goût de la vie.

Mais le goût de la vie, c'est le sentiment de la liberté. « Le jour de la liberté arrive enfin, s'écrie une élève-infirmière à propos du dimanche. C'est avant tout le seul jour bien à moi, le seul où l'on puisse faire ce qu'on veut, être vraiment soi-même, agir selon ses idées et ses goûts ». Si certains passent leur dimanche à « bricoler » dans un atelier de fortune tandis que d'autres transpirent dans leur jardin, c'est qu'ils agissent librement : nul ne leur impose ce travail et ils le conduisent à leur gré. Si d'autres préfèrent jouir de la nature et souhaitent un ciel favorable, c'est que la marche sous le soleil donne le sentiment d'une vie sans contraintes alors que la ville, la pluie et le froid paraissent limiter l'expansion de notre vitalité. Des « militants » consacrent un week-end à une journée d'études ou à une récollection : ce recueillement, onéreux au départ, leur est parfois plus profitable qu'une détente en apparence moins dirigée. On fait volontiers ce qu'on veut vraiment faire, et il suffit d'avoir du cœur à l'ouvrage pour trouver du goût à la vie. Dès que le cœur s'éveille la vie entière tend à devenir une fête. On tendra donc d'autant plus à une célébration joyeuse qu'on se plongera, au-delà des activités transitives, dans la source immanente de la vie.

On comprend alors pourquoi bien des fêtes sont manquées : dans une famille ou un groupe d'amis, les uns veulent sortir, les autres rester au chaud ; certains cherchent le silence de leur chambre et d'autres le bruit des foires ; d'aucuns prônent l'effort, d'autres s'affalent aux terrasses des cafés ; les uns sortent la voiture et, après le pique-nique, font briller le vernis et les chromes en écoutant les reportages sportifs, les autres, faute de mieux, s'engouffrent dans une salle de spectacle : là est leur trésor, là est leur cœur (cf. *Matth.*, 6, 21). Mais ont-ils un trésor commun ? Savent-ils au fond ce qu'ils *veulent ?* Peuvent-ils accéder à la liberté ?

Faire fête, à la limite, ce ne peut être simplement se donner une activité agréable : le plaisir n'est pas pleinement une fin. Il est plutôt le fruit — donné par grâce — de la plénitude intérieure. Aussi la recherche pure et simple de l'agrément finit toujours par décevoir. Le « cafard » des soirs

de fête vient en partie de cette déception. Il ne s'agit pas de vivre pour le plaisir, car seule la vie en plénitude porte en elle-même sa joie.

Aussi bien notre cœur est-il orienté vers Dieu et Dieu seul peut nous faire vivre. Alors « par notre plénitude, nous entrons dans toute la plénitude de Dieu » (*Eph.*, 3, 19). Il nous a donné le sabbat, puis le dimanche pour nous rappeler que lui seul peut nous combler, nous accomplir. Un jour sur sept nous avons « la possibilité de lui donner davantage », ou plutôt de renouveler notre élan vers lui en ouvrant notre cœur à l'Esprit qui « remplit l'univers »[6].

Le commandement qui nous prescrit de sanctifier le jour du Seigneur est donc tout à fait raisonnable : « L'homme porte en lui une tendance naturelle à donner du temps à tout ce qui lui est nécessaire : la réfection du corps, le sommeil, et autres activités du même genre. Aussi sa raison naturelle lui dicte-t-elle de consacrer du temps à la réfection spirituelle où son esprit se recrée en Dieu »[7].

La loi garde donc l'esprit et l'Eglise, dans les civilisations qui respectent ses coutumes, assure, par son exigence, une vie plus humaine à des hommes qui n'ont pas la foi : des jours vides, des vacances, leur sont données pour se reposer, pour se placer à nouveau dans l'axe de leur vocation, pour reprendre conscience du sens total de leur vie.

Lorsque, dans un village, les gens ne vont plus à la messe, ils se livrent au travail des champs. Seuls, les jeunes, si toutefois la « presse » n'est pas trop forte, s'endimanchent encore pour aller au bal, ou, dans une localité voisine, au cinéma. Sans doute est-ce le signe d'une liberté, mais combien réduite ! La contrainte des besoins les plus immédiats n'est pas assez forte pour qu'ils travaillent, mais la contrainte de leurs désirs trop humains l'est encore assez pour qu'ils ignorent le vœu profond de leur cœur.

---

6. Chant d'entrée de Pentecôte. Cf. *Sag.*, 1, 7.
7. S. THOMAS D'AQUIN, IIa IIae, q. 122, a. 4, ad 1.

Aussi — que les croyants y prennent garde ! — ils ne doivent pas donner le spectacle de fêtes où le précepte de repos puisse passer pour une prime à l'évasion. Il est moins prescrit de ne pas travailler que de se garder libre (dans le travail même si le travail s'impose comme un devoir ou se propose comme une recréation). Nous sommes invités, un jour par semaine, à ne pas nous laisser absorber par les besoins temporels : par l'esclavage des entreprises qui procurent les biens nécessaires à leur satisfaction ou des plaisirs qui l'accompagnent. Nous devons attester dans les activités des jours de fête que « la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (*Rom.*, 8, 21) a un sens pour nous, que nous avons l'espérance d'entrer dans le repos de Dieu.

LE HUITIÈME JOUR

Le dimanche des fidèles du Christ n'est pas seulement le septième jour d'une semaine de travail où l'on a peiné durement pour préserver quelques heures de liberté ; il n'est pas seulement le premier jour d'une semaine, où, reconstitué par le repos, l'homme pourra reprendre joyeusement son travail ; il est le huitième jour. Il transcende en effet le septième et le premier jours car il anticipe le jour du Seigneur par excellence : celui de son retour et de notre résurrection.

Le passage du Christ au Père s'achève dans l'éternité : « Sa victoire sur la mort nous en ouvre l'accès »[8]. Aussi, le temps pascal forme-t-il, jusqu'à la Pentecôte, une fête unique. Jadis, pendant ces cinquante jours, les chrétiens ne s'agenouillaient pas ; ils priaient debout, dans la fière assurance d'avoir accès à Dieu comme des hommes libres (cf. *Hébr.*, 4, 16 ; 7, 29 ; 10, 19-22). Le mystère de l'Esprit, donné « pour être avec nous à jamais » (*Jean*, 14, 16) est la plénitude de la Pâque : quand Dieu sera « tout en tous » (*1 Cor.*, 15, 28), la fête sera définitive, et ce sera Pentecôte : la mort du Christ aura porté tous ses fruits.

---

8. Collecte du jour de Pâques.

C'est pourquoi l'Eglise célèbre la fête des saints non pas au jour de leur naissance, mais au jour de leur mort : le sang des martyrs, témoins de la Passion du Christ, l'ascétisme des confesseurs, tendus vers la vie nouvelle, la chasteté des vierges, réservées aux noces de l'Agneau manifestent que leur vie est bel et bien un passage de ce monde au Père, une Pâque achevée dans la Pentecôte.

De même, l'Eucharistie « qui annonce la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (*1 Cor.*, 11, 26) appelle chaque jour son retour : elle unit au Christ céleste l'Epouse qui se prépare aux noces dans le temps. Chaque jour, en effet, le sacrifice de l'Eglise offert par « le grand-prêtre de notre profession de foi, Jésus » (*Hébr.*, 3, 1) s'accroît de la sainteté vécue par les fidèles, et la grâce du sacrement fait mûrir les moissons qui blanchiront demain dans le présent éternel. L'offrande céleste noue l'avenir au passé. Aussi les fêtes que nous célébrons dans le temps doivent-elles refléter celle que nous célébrerons dans l'éternité.

Mais croyons-nous au ciel ? Les chrétiens ont de la peine à imaginer le Royaume : trop de descriptions coupées des sources bibliques en ont maladroitement concrétisé l'idée. Saint Augustin était plus habile que nous dans sa prédication, et sa dialectique pourrait nous inspirer heureusement :

> « *Heureux les habitants de ta maison* (*Ps.*, 84, 5). D'où viendra ce bonheur ? Que possèderont-ils ? Que feront-ils ? Tous ceux que l'on voit heureux sur terre possèdent quelque chose et font quelque chose... Si tu possèdes ta maison, tu es pauvre ; si tu possèdes la maison de Dieu, tu es riche. Dans ta maison, tu as peur des voleurs : à la maison de Dieu, Dieu en personne sert de mur. *Heureux,* donc, *les habitants de ta maison :* ils possèdent la Jérusalem du ciel où l'on n'est ni à l'étroit, ni serrés, ni distingués et séparés par des limites : tous l'ont et chacun l'a tout entière. Quelles grandes richesses ! Le frère ne met pas son frère à l'étroit, on n'y manque de rien.
>
> Et que feront-ils là-haut ? Toutes les activités humaines ont pour père le besoin... Là-haut, je ne vois aucun besoin qui me pousserait à l'action... *Ils te loueront sans cesse* (*Ps.*, 84, 5). Telle sera toute notre occupation ! L'Alleluia sans défaillance. Frères, que cet avenir ne vous paraisse pas fasti-

dieux sous prétexte que, pour le moment, dire longtemps Alleluia vous est insupportable ! De cette joie, le besoin vous détourne... *Nous lui serons semblables, car nous le verrons tel qu'il est* (*1 Jean,* 3, 2). Semblables à lui désormais, quand faiblir ? Où nous détourner ? Soyons-en sûrs, frères : nous ne serons pas rassasiés de louer Dieu, d'aimer Dieu. Si tu pouvais faiblir dans l'amour, tu pourrais faiblir dans la louange. Mais si l'amour doit être éternel, puisqu'on ne pourra se rassasier de cette beauté, n'aie pas peur de ne pouvoir toujours louer celui que tu pourras toujours aimer. Oui, *heureux les habitants de ta maison, ils te louent sans cesse.* Ah ! soupirons vers cette vie ! »[9].

Un si beau commentaire enchante ; ailleurs, saint Augustin exprime tout en quatre mots : « Nous serons en vacances et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons »[10].

Ainsi, pour anticiper la fête éternelle, toute célébration doit être contemplative et lyrique. Mais le lyrisme — et qui plus est le lyrisme contemplatif de la liturgie chrétienne — est-il possible aujourd'hui ? Ecole publique de contemplation pour les fidèles, la liturgie, d'une part, fait appel à des techniques d'expression et, d'autre part, suppose un minimum de sens contemplatif. A ces deux niveaux, nous sommes à la question.

*
* *

Comme telles, les techniques d'expression relèvent des lois de la vie artistique : si par hasard la même personne déclame des poèmes profanes dans un récital et fait office de lecteur à la messe paroissiale, elle donnera aux deux textes des intonations différentes, mais l'art de la diction sera le même dans les deux cas.

Or nous assistons à une crise de l'expression : la plupart des hommes savent mal s'exprimer. Certes, bien des spectacles de qualité sont fréquentés par un public fervent. Mais, jus-

---

9. *Enn. in Psalm.,* 84 ; *P. L.,* 37, 1061-1063.
10. *De Civitate Dei,* 22, 30, 5 ; *P.L.,* 41, 803-804.

tement, ce sont des spectacles ; les spectateurs y participent par la vue et par l'ouïe : ils réagissent, ils n'agissent pas. J'entends parfois la rumeur qui monte du stade voisin ; de loin elle est poétique : elle déferle comme une vague de fond, puis reflue. C'est vraiment une âme commune que j'écoute. Mais rassemblons les mêmes hommes pour leur faire chanter l'hymne national (oui, la « braillarde Marseillaise »[11] — quel autre chant connaîtraient-ils assez pour le chanter ensemble ?), je gage que ce ne sera pas beau. Et que dire de nos danses ? En vérité, nous sommes pauvres : le plus grand nombre d'entre nous ne sait pas *jouer*.

Il n'est pas surprenant que cette carence retentisse dans la liturgie. Jadis, le théâtre populaire fleurissait à l'ombre des églises : quand j'étais enfant, une troupe paroissiale nous invitait à de bonnes mises en scène ; mais elle jouait Labiche et ignorait Ghéon. Misère mineure, certes ! mais elle a valeur de signe. A l'église, les fidèles sont encombrés de leur corps et de leur voix : Jouvet était scandalisé par la manière désinvolte dont une communauté avait « exécuté » les offices de la Semaine Sainte.

On pourrait peut-être penser que manquent la technique et l'application. Je n'en suis pas sûr. Les techniques ne servent de rien quand l'esprit fait défaut. Un technicien de l'expression, invité parmi des clercs s'en fut déconcerté : eux, « liturges », n'y croyaient pas. Par contre, j'ai ouï dire qu'une abbesse de Clarisses faisait enseigner l'art du chant à toutes les moniales de son monastère quelque peu douées. On pourrait penser qu'elle préparait les voix pour le chœur ; en fait elle voyait plus grand : « Il ne faut pas laisser dormir les talents que nous a confiés le Créateur ». Quelle leçon nous donne cette fille de saint François ! « Thomistes », nous sommes assurés de « la consistance de l'ordre temporel ». Mais pas au point d'apprendre, pour nos frères et pour Dieu, à unir notre voix, à chanter en chœur, à plier dignement le genou devant

11. P. DONCŒUR, s. j., Préface du recueil de chansons *Roland*.

le tabernacle, à tracer sur nous le majestueux signe de croix que Notre-Dame enseignait à Bernadette !

Avouons-le : si on l'exigeait de nous, nous serions gênés. Nous communiquons volontiers nos idées (non pas toutes), mais nous n'exprimons pas facilement notre cœur : « Propriété privée, défense d'entrer ». La communion doit rester surnaturelle. Peut-être ne savons-nous pas vivre en commun au niveau du cœur. L'enfant, lui, sait. Nous l'avons donc désappris. Voilà la vérité.

Pour accepter de s'exprimer « poétiquement », il faut avoir quelque sens poétique. Or, la culture masculine qu'on dispense dans nos collèges en fonction des grandes écoles et de leurs programmes toujours plus chargés, rend inapte à la poésie. C'est du reste pourquoi la poésie savante est ésotérique tandis que la poésie populaire se réfugie dans la chanson. Malheureusement, si émouvantes que soient leurs œuvres, la sensibilité du P. Duval ou de J. Brel, excellente pour le feu de camp ou les paraliturgies de congrès, ne « passerait » pas dans l'action sacrée : le « mystère » chrétien ne s'accommode pas de la chanson.

Il n'est donc pas étonnant que l'expression chrétienne soit si souvent mise en question ! Langage incompréhensible, dit-on. Or, on ne le voit pas, c'est la langue même de la Révélation. J'ai entendu un prêtre souhaiter que le chant des psaumes cède la place à une sorte de « révision de vie » collective inspirée par la lecture évangélique. Je comprends bien le souci qui inspire cette opinion car je sais une chorale paroissiale où les jeunes se gaussent et s'irritent des expressions bibliques ; ce n'est pas ainsi qu'ils parlent à Dieu : on leur a enseigné M. Quoist plutôt que David ! Mais cela même, je le comprends et ne m'en prends ni à M. Quoist, ni aux pasteurs : le mal vient de plus loin. Dans la meilleure hypothèse, les foules croyantes d'aujourd'hui attendent de nous des notions religieuses et des applications pratiques (on le voit bien au cours des réunions d'Action Catholique, lorsqu'on commente l'Evangile). Elles ne cherchent pas à apprendre la langue de Dieu. Cette langue est trop humaine pour des hommes déshuma-

nisés. On ne s'étonnera donc pas qu'elles sachent mal exprimer leur vie de foi.

Il ne s'agit certes pas de réserver l'accès de la liturgie aux artistes ou aux primitifs. Célébrer Dieu n'est pas un art : c'est la respiration du cœur initié à la vie de foi. Mais, dans le domaine de l'expression liturgique, la grâce rencontre aujourd'hui une humanité disgraciée. Un site grandiose impressionne beaucoup d'hommes et bien des fidèles avouent rencontrer Dieu plus facilement dans cette impression que dans une église, vide ou peuplée. La beauté de l'expression liturgique, voulue pour initier à la parfaite gratuité du Royaume, ne leur parle pas. Tant que les arts seront, dans l'éducation des hommes, traités en parents pauvres, la liturgie sera disgraciée. Si la Parole, adressée à tous les hommes, de tout âge et de toute culture, ne touche plus les cœurs au point d'éveiller en eux l'envie de chanter (pour jubiler ou pour gémir) c'est que les esprits sont captifs. Naguère, il n'en était pas ainsi : de fait, j'ai vu deux vieux paysans pleurer en écoutant la plainte du juste souffrant (*Ps.*, 22) : « Comme cet homme a souffert ! » Mais ils étaient d'un autre âge : leur *sagesse* s'accordait à celle de Dieu : ils étaient des contemplatifs.



On a beaucoup écrit sur la désaffection des hommes d'aujourd'hui pour la contemplation. Pour autant qu'il s'agit d'une crise spirituelle, l'analyse n'est plus à faire. Mais sans doute faut-il, ici encore, s'en prendre à la formation donnée dans les écoles. Elle est foncièrement utilitaire, pratique. C'est elle qui engendre la superficialité et le goût de l'abstraction. L'ambiance est responsable de la manie du mouvement, de l'activisme et de la facilité à vivre dans le bruit. On ne remédiera pas à ces déviations incontestables sans une intention spirituelle ferme. Mais on ne fera pas non plus l'économie de techniques appropriées, voire de réformes de structure, si l'on veut incarner cette intention.

Voués à la vie contemplative, moines et moniales sont des témoins : ils n'ont pas à enseigner le peuple chrétien. Du

moins qu'ils résolvent le problème pour eux-mêmes afin d'aider les ordres apostoliques et les fidèles à le résoudre : il faut inventer une ascèse qui permette aux chrétiens d'aujourd'hui une vraie vie du cœur.

A vues humaines, la cause paraît désespérée. Pourtant, au-delà des techniques, la contemplation est un don de l'Esprit. Qu'un peu partout des baptisés prennent conscience des exigences contemplatives de la vie chrétienne, s'initient, sous la conduite de l'Eglise, à garder la Parole dans leur cœur et ils feront tache d'huile. Leur *présence* changera le climat — incohérent et glacé — de nos célébrations. Peut-être ne pouvons-nous pas grand'chose. Mais du moins il nous appartient de faire le possible : l'Esprit s'engouffrera bien dans notre étroite marge de liberté.

Les chrétiens ont donc un immense service à rendre au monde : refaire l'éducation. Chesterton justifiait étrangement la révolution sociale ; il ne faut pas, disait-il, que l'injuste répartition des biens entraîne cette conséquence abominable : une petite fille pouilleuse, obligée, dans son taudis, de couper ses nattes blondes. Nous sacrifierions volontiers deux heures de mathématiques ou de philosophie par semaine pendant le nombre d'années qu'il faudrait pour qu'un polytechnicien apprenne à chanter, un ouvrier à composer des poèmes et un Révérend Père à célébrer.

Alors, sans rien renier de son admirable projet de rationalisation du monde, l'homme d'aujourd'hui aurait quelque chance de mûrir de façon plus humaine et la foule des chrétiens pourrait s'initier plus profondément au mystère sacré.

Prenons-en conscience : nombre de « braves gens » fréquentent nos églises sans entrevoir de façon qui les touche la beauté de Dieu. Comment le Seigneur, au jour où il révélera « l'éclat de sa Majesté » (*Is.*, 2, 10), ne nous fera-t-il pas grief de les avoir laissés à leur nuit ? « On ne voit bien qu'avec le cœur, l'essentiel est invisible pour les yeux »[12]. Dans la foi,

12. SAINT-EXUPÉRY, *Le Petit Prince.*

c'est l'éveil contemplatif du cœur, mieux que les homélies les plus *pratiques*, qui conduit à « voir Dieu tel qu'il est » (*1 Jean*, 3, 2).

*
* *

Il n'est que trop vrai : nos fêtes ne seront jamais des célébrations parfaites. Parfois nous donnerons trop aux joies humaines du loisir et pas assez à la contemplation ; parfois la contemplation elle-même ne fera qu'attiser notre désir d'entrer dans le repos : « J'ai envie de Paradis, tu ne sais pas combien j'ai envie de Paradis »[13]. De toutes façons, nous resterons sur notre soif.

Pourtant, au soir de chaque fête, une parole pourra monter dans notre cœur, celle des deux pèlerins d'Emmaüs : « Reste avec nous, Seigneur, car le soir tombe et le jour déjà touche à son terme » (*Luc*, 24, 29). Si nous faisons en sorte de vivre nos dimanches en compagnie du Seigneur, il ne nous quittera pas. Nos fêtes alors nous apprendront à mieux entrer dans le cheminement de l'Eglise. Nostalgiques, peut-être, nous aurons néanmoins fait provision de grâce pour les jours de semaine, reconstitué nos forces spirituelles et affermi notre unité intérieure. Car on ne va « aux joies éternelles » que « par la célébration des fêtes temporelles »[14] et seuls les jours consacrés au Seigneur engagent sur les chemins de la liberté.

Claude BOURGIN, O. P.

---

13. P. LYONNET, S. J., *Ecrits spirituels*, Paris, Ed. de l'Epi, 1951, p. 264.

14. Collecte du mercredi de Pâques.

LE CINÉMA, ART DE LA FÊTE ET PEINTRE DE L'ENNUI

Le cinéma, incontestablement, possédait de par ses origines une puissante vocation pour la festivité. Et puis, de même que le sens de la fête s'est peu à peu perdu dans notre monde occidental, cette vocation s'est assez rapidement dégradée pour finalement disparaître complètement. Comme la réjouissance communautaire des jours fériés, comme le repos collectif du dimanche, le cinéma est devenu un rite. Héritier des représentations tragiques de l'Antiquité grecque et des rassemblements populaires suscités par les mystères moyenâgeux, héritier aussi de toute la tradition « foraine » du spectacle, depuis la *commedia dell'arte* jusqu'aux formes les plus évoluées (ou les plus dégénérées) du cirque contemporain, le cinéma a cessé de promouvoir chez son public cette participation complexe qui, opérant sur deux plans, donnait un sens à la fois à ma présence au sein de multiples présences et à ma présence face à une réalité mythique où je me reconnaissais tout entier, non pas en tant qu'individu, mais en tant que délégué, symbole personnalisé de cette communauté de spectateurs. Les nécessités « commerciales » de cet art coûteux, d'une part, les conditions matérielles du spectacle, de l'autre, ont eu vite raison du caractère authentiquement populaire, c'est-à-dire communautaire, du divertissement cinématographique. Aux mythes naissant spontanément d'imaginations parfaitement fidèles aux traditions immémoriales du spectacle (Méliès, Chaplin, Feuillade), ne tardèrent pas à se substituer les mythes cyniquement élaborés par les fabricants de rêves sur pellicule. Et, noyé dans les ténèbres de salles de projection dont le luxe n'exclut jamais

l'inhumaine froideur, le spectateur se sentit bientôt seul, face à un monde d'images sur lesquelles il fixait ses obsessions les plus égoïstes et dont il tirait les jouissances les plus secrètement individuelles. Si on n'applaudit pas dans une salle de cinéma, c'est parce qu'au fond on n'en ressent jamais le besoin, ou qu'à tout le moins celui-ci n'est jamais assez fort pour vaincre ce curieux respect humain qui m'interdit de signaler ma présence cachée, comme honteuse, au sein de l'ombre. Quant au rire qui éclate parfois dans le public, il ne ressemble guère à cette houle puissante qui secoue une salle de théâtre ou les gradins du cirque : ce sont des rires isolés, des rires de groupes, curieusement désaccordés. Comment enfin ne pas être frappé par cet étrange silence, cette physionomie fermée, indéchiffrable, des visages qui défilent à la sortie d'une salle ? Le cinéma, qui le pouvait sans doute à l'origine, s'est révélé impuissant à abattre les cloisons sociales ; qui plus est, il semble même avoir renforcé la claustration du Moi. On nous dira qu'il y a des exceptions : elles ne font que confirmer ces constatations. Si Charlot déchaîne ce rire unanime, vraiment libéré, que l'on ne rencontre plus guère au cinéma, si le *western* est encore capable de faire vibrer à l'unisson une salle populaire, c'est précisément que Chaplin et les authentiques « westernistes » puisent leur inspiration aux sources les plus pures de l'art et du spectacle. Grâce à eux, le spectateur éprouve cette dilatation et cette communion, cette dilatation par la communion qui définissent le « climat » du jour de fête.

Trahi par son accession au stade industriel, le cinéma a pourtant retrouvé, mais par une autre voie, la trace de cette expansivité, de cette jubilation élargissante qu'implique la notion de fête : grâce à ces personnalités créatrices, à ces *auteurs* (c'est le mot qu'il faut) qui ont découvert, dans l'art de la caméra, les moyens propres à exprimer une vision du monde qu'on peut qualifier d' *euphorique.* Le sens de la fête, s'il n'est point dans la salle, est alors au moins présent sur l'écran. Cette euphorie, certes, peut être teintée d'une amertume secrète. Comment néanmoins ne pas employer ce terme pour caractériser les dernières œuvres d'un Jean Renoir, du *Fleuve* au *Déjeuner sur l'herbe,* et même pour définir un trait

dominant de sa mise en scène, au long de toute sa carrière ? Comment ne point l'appliquer à un univers comme celui de la comédie musicale américaine, et, au premier chef, à celles d'un Stanley Donen et, surtout, d'un Vincente Minelli ? Comment enfin ne point songer à lui devant ces ballets de couleurs, cette tumultueuse animation de la forme pure, que sont les dessins sur pellicule de Norman Mac Laren ou Albert Pierru ? Sans doute le cinéma ne fait-il en l'occurrence qu'ajouter le mouvement réel à un univers esthétique qui est déjà celui de peintres tels que Walsch, Miro, Delaunay, et beaucoup d'autres. Mais il n'en convient pas moins de le signaler, car ces tentatives — et ces réussites — pour artisanales, pour isolées qu'elles soient, montrent assez éloquemment qu'il existe une vocation très authentique du cinéma, qui n'a rien à voir avec le réalisme et l'expression des idées. Ce qui nous ramène encore à la définition de ce « climat » spécifique de la fête, qui participe d'un irréalisme fondamental comme du primat de la sensation.

Du « grand spectacle » au cinéma de la pure durée

Méfions-nous cependant : à l'origine, la fête n'était ni plus ni moins qu'une organisation visuelle, plus ou moins spectaculaire, de signes, de symboles, qui renvoyaient à des croyances fondamentales partagées par toute l'assistance. Toute fête était religieuse, et l'exaltation des participants devenait elle-même signe de leur foi, de leur adhésion profonde au sens du spectacle. Or, dans nos civilisations occidentales, le spectacle, proliférant démesurément, a fini par étouffer toutes les significations qu'il recélait. Il n'en restait qu'une seule : la nécessité pour l'homme, en certaines occasions conventionnellement et officiellement fixées, d'échapper à soi-même et de retrouver fugitivement un bonheur qu'il avait perdu en même temps que le sens de la vie communautaire, en même temps aussi que le sentiment de son accord avec la totalité cosmique. Cette signification résiduelle de la fête, si l'on peut dire (il y a toujours un résidu de primitivité chez l'homme), c'est cela que le cinéma devait retrouver en développant et en

perfectionnant ce secteur de la production qu'on appelle « le grand spectacle ». Dès qu'il en eut les moyens, c'est-à-dire bien avant qu'il parle, qu'il dispose de la couleur et du cinémascope, le septième art entreprit de nous révéler la féerie des époques passées ou celle des terres inconnues. Il n'est pas jusqu'aux *Actualités* qui ne sacrifient assez fréquemment à cette tradition du dépaysement enchanteur, de l'exotisme fascinant. La fête, c'est ici celle des yeux, et parfois des oreilles, jamais celle du cœur ou de l'intelligence. L'étonnement — un étonnement qui n'a rien à voir avec celui du philosophe, puisqu'il ne suscite aucune question — règne ici en maître. C'est l'esthétique de la bouche bée, et cette esthétique-là est, en somme, vieille comme le cinéma.

Il y a pourtant des spectateurs pour s'ennuyer à de tels spectacles. Parce qu'ils cherchent — vainement — l'homme derrière le pittoresque. Et ces mêmes spectateurs se montrent parfois comblés par des films où l'homme est certes bien présent, mais dont est éliminé ce minimum de « pittoresque » qui déclenche presque mécaniquement la participation. Ce minimum de pittoresque, c'est une façon très délibérée de toujours définir en clair, et au besoin de reconstruire, en supprimant tous ses aspects négatifs, la manière dont l'homme agit, la relation qui existe entre lui et le décor (relation qui, pour n'être pas décrite aussi attentivement, aussi éloquemment, que celle qui le lie à autrui n'en est pas moins une des zones de fixation de la sensibilité du spectateur). Bref, le cinéma qui se plie à cette règle du « pittoresque » est un cinéma *dramatique*, c'est-à-dire un cinéma où l'*espace* ne perd jamais ses droits au profit du *temps*. Un secret équilibre s'établit constamment entre les deux. On appelle cela l'« intérêt dramatique », et ce n'est point un hasard si une telle expression peut tout aussi bien s'appliquer à une pièce de théâtre. Or un cinéma révolutionnaire a vu le jour, où, précisément, cet équilibre entre le temps et l'espace est rompu, au détriment du second. Ce cinéma nous invite à voir l'homme d'une manière toute nouvelle. Il nous demande de le suivre dans l'aride cheminement de sa durée quotidienne, et ne nous propose plus, à travers les phases successives de l'action, une série d'occa-

sions offertes à notre faculté de projection-identification[1]. Il remplace en somme par le simple écoulement du temps la structure dramatique arbitrairement définie par le scénario. D'où l'absence, dans ce cinéma, de ces moments de crise, qui correspondent aux « scènes à faire » du théâtre. De toute manière, si ces instants-là ne peuvent être éliminés, ils sont regardés d'un autre point de vue que celui du spectacle, de l'acte lui-même ; ils sont regardés, pour ainsi dire, de l'intérieur, du point de vue du *temps*. Ce réalisme temporel, fondement irremplaçable de tout réalisme cinématographique authentique, demeurera sans doute le mérite le plus clair de ce cinéma moderne illustré au premier chef par Rossellini et Antonioni.

Dans ce cinéma, l'homme n'apparaît plus comme lié au monde extérieur par une harmonie artificielle ; celui-ci existe avec une pleine autonomie, hors de la conscience et imperméable à elle (Les choses se présentent exactement de même dans le « nouveau roman », chez Robbe-Grillet, par exemple). Il arrive aussi, dans ce cinéma, que le temps pèse sur les actes humains, se dérobe à leur prise (alors que les règles dramatiques traditionnelles en font une espèce de moule où ils viennent se couler tout naturellement). En définitive, l'homme semble marqué dans ces films du sceau d'un double désaccord: avec le monde des choses, et avec le temps. D'où sa solitude, son impuissance à communiquer, cette « difficulté d'être » qui est celle de l'ardente héroïne d'*Europe 51* aussi bien que celle des riches oisifs ou semi-oisifs de *L'avventura* ou de *Le amiche* (*Femmes entre elles*).

Antonioni et Fellini, peintres du « mal de vivre » moderne

Parler de solitude, de « difficulté d'être », c'est déjà parler de l'ennui. Les scènes de désœuvrement qui émaillent des films comme Les *Vitelloni* de Fellini, *La notte* et *Le amiche* d'An-

---

1. Voir à ce sujet *Le cinéma ou l'homme imaginaire* d'Edgar Morin (Paris, 1956) et son étude parue dans *Esprit* (juin 1960), « Le rôle du cinéma ».

tonioni, sont plus que des éléments d'une description « objective » des personnages : ce sont en même temps des symboles, des scènes-clés qui donnent au film sa coloration, sa tonalité profonde. Dans les rues de Milan, ces rues qui lui sont sans doute des plus familières, Jeanne Moreau erre comme une étrangère (*La notte*) ; les êtres eux-mêmes qu'elle rencontre, et auxquels elle essaye de s'intéresser (un enfant, des adolescents qui jouent au ballon) gardent, en face d'elle, l'opacité, l'irréductible extériorité des choses privées de sens (Et, sans doute, est-ce une erreur de la part d'Antonioni d'avoir, parmi toutes ces « rencontres » faites par l'héroïne, placé celle d'une pendule arrêtée et abandonnée parmi les pierres d'une construction en ruines, car l'insolite finit en somme par rejoindre le monde des significations ; en d'autres termes, dans des perspectives telles que celles d'Antonioni, l'accidentel doit conserver l'apparence de la banalité, de l'insignifiance, et ceci demande un très grand discernement). Le cas de l'ouvrier du *Cri,* délaissé par sa maîtresse, n'est différent que jusqu'à un certain degré : sa souffrance d'homme trompé dans son amour finit par s'émousser, se diluer au contact de rencontres successives procurées par ce long cheminement monotone, à travers un paysage d'une platitude et d'une grisaille plus dissolvantes que véritablement tragiques. L'auteur de *L'avventura,* tout obsédé qu'il soit par le suicide pavésien, semble avoir fait choix de ces formes ambiguës, indécises, de la séparation de l'homme d'avec le monde. Ce n'est plus une rupture brutale, c'est une sorte d'évanouissement progressif et d'exténuation, de démission peu à peu mûrie jusqu'à son aboutissement ultime, c'est-à-dire la disparition physique. Ainsi en est-il du héros du *Cri* ou d'Anna, dans *L'avventura.* Car, si l'ennui est une espèce de douleur dégradée, la plus vive douleur finit par se dissoudre, selon un processus inverse, dans un sentiment imprécis et diffus où se mêlent amertume et lassitude.

Toutefois, si nous cherchons chez Antonioni une image de l'ennui plus fidèle au sens commun, nous l'y trouvons également : nous voulons parler de cette scène des *Amiche,* qui réunit les principaux personnages sur la plage, et où les cou-

ples se font et se défont, opérant entre eux de curieux et provisoires échanges. Cette scène, proche parente de celle qui nous dépeint la pitoyable errance des *Vitelloni* felliniens au bord de la mer, se distingue pourtant assez nettement de celle-ci. Chez Fellini, toute une mythologie familière à ceux qui connaissent l'auteur (la mer, le ciel gris), tout un symbolisme matériel (grillage, cabines vides), non seulement créent un climat bien particulier de confuse tristesse, mais préparent encore cette sorte de douloureux, mais imperceptible « fortissimo » qu'est la rencontre par l'un des *Vitelloni* de sa sœur et de son misérable séducteur. Nous percevons là une sorte de mélodie, à peine audible, coupée d'un accord plus intense, plus déchirant, derrière le déroulement d'une continuité sonore apparemment monocorde. Et, au fond, nous nous trouvons encore dans un registre assez romantique. Il en va autrement de l'épisode similaire d'Antonioni, qui est au-delà de la tristesse, au-delà de tout romantisme. Gestes, jeux, étreintes, dialogues ébauchés sans conviction et, par suite, vite avortés, tout cela nous plonge dans un univers de la disponibilité liée à l'impuissance, de l'« à quoi bon » et de l'inachèvement consentis, un univers du temps qui tourne en rond[2], du « temps qui ne passe pas », comme l'a dit un critique, en une formule heureuse. Comme chez Fellini, le temps se mue en espace, finissant par éliminer l'espace lui-même. Nous aboutissons à une véritable fascination du temps fait objet, ce qui est peut-être une manière de voir l'ennui. Car cet objet oppose à nos actes la même hétérogénéité invincible que le monde des choses offre au regard des théoriciens du « nouveau roman ». Au terme de ces réflexions, nous définirons l'ennui d'un mot : celui d'inadaptation.

---

2. Ce thème de la spirale est un des thèmes favoris du « nouveau roman », et il est frappant d'en trouver une transcription exacte dans un film comme *L'année dernière à Marienbad :* le décor du labyrinthe, les formules itératives du commentaire, les retours sur la même scène, etc...

« Dis-moi comment tu conçois la fête... »

Si l'ennui est inadaptation, ne peut-on dire que, d'une certaine manière, la fête est suradaptation ? Un grand « oui » enthousiaste, spontané, total, un « oui » adressé à la création, à l'organisation du monde, à ses lois et à ses mytères. Un film comme *Le fleuve,* de Jean Renoir, semble avoir parfaitement assimilé ce sens — évidemment plus oriental qu'occidental — de la fête. La mort du jeune frère de l'une des héroïnes prend comme une place naturelle au sein des célébrations rituelles qui marquent le retour des saisons et témoignent de la pleine adhésion de l'homme au rythme universel. Le deuil ne se pare point, d'ailleurs, dans le pays où Renoir a situé son film (l'Inde, comme on le sait) des sombres couleurs du renoncement douloureux. Spiritualisme, panthéisme ? C'est sans doute plus simple que cela : sagesse de l'homme primitif, de l'homme éternel.

Nul n'était mieux préparé, de fait, à découvrir cette sagesse que l'auteur de *La grande illusion.* Allons plus loin : *Le fleuve* — contrairement à ce qu'ont pensé à l'époque la majorité des critiques, un peu dépaysés — ne marque nullement un tournant dans l'œuvre de Renoir. Et s'il s'agit d'une évolution, cette évolution était parfaitement logique, normale, naturelle. Comment n'a-t-on pas senti tout de suite que le titre même du film — *Le fleuve* — disait tout, et que la grandiose majesté du Gange inspirait au fond au cinéaste les mêmes sentiments de voluptueux abandon que les bords ombragés de la Marne ? Comment ne s'est-on pas souvenu que l'eau — ou tout ce qui lui est parent, c'est-à-dire ce qui submerge, ce qui entraîne, ce qui dénude l'homme social pour l'envelopper en revanche dans une sorte de gigantesque vêtement cosmique, qu'il partage avec la nature — était de toute évidence une constante primordiale de l'œuvre de Renoir ? *Boudu sauvé des eaux,* l'un de ses premiers films significatifs, commence par un long, très long *travelling* sur une berge qui, déjà, semble-t-il, annonce la « leçon » du Gange. L'eau, sorte de vêtement communautaire, avons-nous dit, mais *vrai,* alors que tous les vêtements sociaux possèdent leur part de mensonge : ceci n'est pas démenti, bien

au contraire, par le fait que les héros de Renoir se déguisent volontiers (*La règle du jeu, Le carrosse d'or*), car ce n'est que pour avoir l'occasion de se dépouiller de leurs oripeaux ridicules ou gênants, s'ils veulent trouver le bonheur, fût-ce sous la forme de l'instant privilégié (instant « de fête »). Le vice-roi enlève sa perruque, en tête-à-tête avec Camilla (*Le carrosse d'or*), comme le solennel savant du *Déjeuner sur l'herbe* se débarrasse de sa cravate — pièce essentielle de son habillement, semble-t-il — pour goûter à la chair pulpeuse de Nénette. Et, du docteur Cordelier ou de Monsieur Opale, qui apparaît le plus « déguisé », sinon le premier ? La gesticulation désordonnée de Jean-Louis Barrault, dans son veston trop vaste et son pantalon trop long, c'est une image de la délivrance de l'individu social aussi éloquente, somme toute, que celle de Gabin, la chemise entr'ouverte, s'étirant devant la campagne allemande et aspirant l'air du matin à pleins poumons, après sa première nuit d'homme libre, dans *La grande illusion.*

Quand Renoir aura à nous parler exactement de la fête, ce sera tout naturellement qu'il retrouvera ces mêmes sensations d'immergence au sein d'une masse fluide, mouvante, ces sensations de douce ondulation, de bercement : ainsi en est-il du 14 juillet d'*Elena et les hommes,* si mal compris par une grande partie de la critique. Et, si le mouvement se fait plus tumultueux, plus véhément, c'est parce que cette violence est parfois nécessaire à l'homme, pour qu'il se perde vraiment dans la totalité, et qu'il atteigne à cette dissolution du moi dans la sensation pure, qui, pour Renoir, semble être le secret du seul bonheur possible sur terre : ainsi en est-il du « chahut » final de *French Cancan,* dans lequel est entraînée Nini, cherchant l'oubli d'un amour sacrifié dans l'ivresse de la danse.

Mais Renoir, précisément parce qu'il possède ce sens tout « cosmique » de la fête, est un cas à part dans le cinéma français. Avec René Clair (*Quatorze juillet*), Julien Duvivier (*La fête à Henriette*) ou Marcel Carné (*Hôtel du Nord*), c'est le bon peuple qui s'amuse. Le regard de ces cinéastes est sympathique, peut-être, mais paternaliste. Il n'y a pas pour eux d'esthétique du vertige : l'œuvre d'art ne se sublime point en la

sensation, elle demeure description, suggestion. La poésie d'un René Clair va même jusqu'à donner une espèce d'aristocratie artificielle au divertissement populaire : et notre attendrissement condescendant est bien proche, en définitive, du mépris. Quant à Carné et Duvivier, la complaisance de leurs dernières œuvres montre bien à quel point leur amour du peuple était quelque chose de fabriqué. Plus honnête, sans doute, fut la vision d'un Jacques Becker, qui, s'il était d'un tempérament différent, se souvint des leçons de son maître Renoir. Si ce n'est, en quelque sorte, que pour mémoire que l'auteur de *Falbalas* note que l'ouvrier parisien va le dimanche sur les stades (*Antoine et Antoinette*), ce chef-d'œuvre encore méconnu qu'est *Casque d'or* contient, en revanche, quelques accents dignes de Renoir : les amours champêtres de Manda et de l'héroïne, toutes baignées de soleil et couronnées de vastes frondaisons frémissantes, nous transportent fugitivement dans un univers d'insouciance dilatante, qui évoque sans conteste ce sens euphorique de la nature qui n'appartient qu'à Renoir. Mais Becker n'a pas cette simplicité à la fois bonhomme et royale de celui dont il fut l'élève. Le bonheur passager de Manda et de Casque d'or, nous sentons bien que la nature n'y participe qu'après coup, comme pour le parachever. Nature rayonnante et épanouie, mais docile, soumise aux aspirations de l'homme. Chez Renoir elle est présente dès notre premier contact avec l'image : et nous avons l'impression que l'homme n'à qu'à s'y baigner, comme dans une fontaine de Jouvence, pour prendre part à la grande et éternelle fête cosmique.

Cas à part dans le cinéma français, l'auteur du *Carrosse d'or* n'est point tout à fait isolé dans le cinéma mondial. Cette exaltante et immédiate participation de l'homme à la vie tout à la fois secrète et éclatante de la nature, nous la découvrons chez un américain tel que Flaherty (le jeune héros de *Louisiana Story* se promenant en barque dans les bayous) ou chez un Soviétique tel que Mark Donskoï (l'ouverture sylvestre du *Chemin du bonheur*). Comme chez Renoir, plus encore peut-être que chez lui, la nature n'est point ici décor ou personnage. L'être humain ne la sent point comme objet, il n'a pas non plus à l'investir d'on ne sait quelle puissance, d'on ne sait

quelle personnalité. Elle n'est que le lieu, ou mieux le milieu, au sens le moins matériel du terme, où l'homme sait qu'il accomplira sa destinée, dont il sait qu'il lui dictera chacun de ses gestes et lui imposera sans violence le rythme de son existence. La fête est rythme, car toute participation implique un rythme. Le monde « désaccordé », clivé d'une irrémédiable faille, d'un Antonioni (chez qui l'univers extérieur est volontiers surfaces nues, espaces déserts et plats, constructions vides et inhabitables) est, peut-être essentiellement, un univers « arythmique ».

De ces remarques découlent naturellement quelques conclusions. Le degré d'aptitude du cinéma à peindre la fête, sous quelque forme que ce soit — d'une façon générale, il s'agit de modes d'adhésion au monde —, varie assez clairement en fonction des civilisations et des latitudes, des structures sociales et des régimes politiques. Antonioni, peintre d'une grande bourgeoisie politiquement et numériquement importante en Italie, a mis un ouvrier au centre de l'un de ses films : ce film est le seul, parmi les siens, où l'on sente quelque chose qui ressemble à un accord entre l'homme et le monde (quoique cet accord soit vécu sur le mode de la souffrance), le seul où l'individu et la nature paraissent se plier à un rythme commun. Fait que l'on ne jugera plus exceptionnel, mais normal et caractéristique, au contraire, si on le décèle dans un cinéma oriental ou extrême-oriental. Une œuvre comme *Pather Panchali,* du réalisateur hindou Satyajit Ray, représente la forme-limite que peut prendre à l'écran cette coïncidence du temps objectif et du temps de la conscience ; le malheur lui-même n'introduit aucune altération rythmique dans cette existence, qui est comme calquée sur l'écoulement uniforme de la pure durée. Il en résulte une esthétique certes bien déconcertante pour nos esprits occidentaux, plus déconcertante encore que celle des films japonais, où, au moins, le geste, qui y règne en maître, qui impose toujours son temps particulier à la scène, est là pour nous rappeler que cette civilisation est une civilisation du rythme, une civilisation musicienne, et non conceptuelle. C'est le geste qui crée ici la fête, la prééminence qui lui est accordée constamment au détriment de la portée de l'acte

lui-même : source d'étonnement sans cesse renouvelée pour nos yeux européens et mine inépuisable de pittoresque facile pour nos cinéastes en mal d'exotisme. Dans *Ma Geisha,* tourné au Japon même par l'Anglais Jack Cardiff, on nous invite à prendre conscience, avec la dose de stupéfaction qui convient, de l'extraordinaire complexité rituelle que requiert la confection du thé. Mais l'essentiel de l'opération nous échappe : il réside dans cette gravité, fruit de la religiosité qui imprègne les esprits, avec laquelle sont accomplis ces multiples gestes fixés par la tradition, et que l'on retrouve dans la moindre courbette. La gravité est une notion qui nous est devenue étrangère, à nous qui ne savons renoncer au sérieux que pour nous jeter dans la dérision. Grave, toujours présente (même dans un film comme *L'île nue,* de Kaneto Shindo, où l'homme semble tout entier accaparé par sa lutte pour l'existence et son dialogue avec les éléments, à la fois ennemis et instruments de vie), la fête va s'incorporer jusqu'au divertissement pur : si les lutteurs du « *sumo* » apparaissent comme de monstrueux amas de graisse, c'est parce que le sport est compétition, affrontement, et non point nécessairement harmonieuse conjugaison, et que l'effort risque de faire perdre ses droits à la solennité du geste ; cette solennité sera préservée par cette sorte de majesté née de l'épanouissement, de la dilatation du corps humain : serait-il si déplacé de faire allusion ici aux baigneuses d'Auguste Renoir ? Qui dit fête dit univers en expansion.

A mesure que nous nous rapprocherons du monde occidental, ce sens sacré de la fête, voire son simple sens communautaire, s'estomperont peu à peu. A la participation aux rites, aux manifestations conventionnelles marquant la solidarité des individus et leur appartenance à une même famille, à un même univers, se substituera finalement une exaltation partagée comme fortuitement et marquant tout au contraire le désir de l'individu d'échapper aux règles, aux constantes de la vie sociale. Le caractère communautaire de la fête ne se retrouve plus guère, dans nos sociétés occidentales, qu'à l'échelle familiale. Mais combien le cinéma a été peu inspiré par le thème de la joie partagée entre les membres d'une

collectivité réunie par le sang... A peine pourrait-on citer un John Ford, aux Etats-Unis (la réalité sociale et sentimentale de la famille tient souvent une grande place dans ses films), un de Sica ou un Visconti, en Italie : *Rocco et ses frères* est un specimen très rare de film bâti dramatiquement sur l'idée de solidarité familiale. Rien à voir, cependant, avec *Les Roquevillard,* d'Henry Bordeaux !

En Europe Centrale, en Russie, et, de façon générale, dans les pays socialistes, la fête conserve cependant son caractère de divertissement collectif. Ceci, parce qu'elle est liée au travail, qu'elle en est à la fois le prolongement, le complément logique et la face compensatrice, libératrice. De l'Eisenstein de *La ligne générale* au Donskoï d'*Au prix de sa vie,* en passant par *Le petit carrousel de fête* du Hongrois Zoltan Fabri, les exemples ne manquent guère. Si la foi dans le travail humain garantit le caractère fraternel de ces festivités, on peut même y découvrir encore comme un résidu de leur sens sacré : c'est que, précisément, le travail demeure la seule transcendance incarnée dans ces sociétés.

Les fameuses nuits nordiques de la Saint-Jean ne peuvent non plus être considérées, telles que nous les ont décrites un Alf Sjöberg (*Mademoiselle Julie*) ou un Ingmar Bergman (*Sourires d'une nuit d'été*), comme de simples réjouissances axées sur la seule libération de la sensualité humaine. Il faut y voir également une survivance des grands mythes orgiaques des religions païennes. Si l'individu y débride ses seuls appétits physiques, c'est pour tenter, à travers ceux-ci, de réaliser aussi une espèce de communion vertigineuse avec l'infinité cosmique.

De l'ennui métaphysique à l'ennui social

En même temps que se dégrade l'idée de fête apparaît la notion de l'ennui. Notre civilisation rationaliste, dispensatrice de plus en plus généreuse de loisirs, rend cet ennui véritable, car elle ne développe point parallèlement la *culture* de l'individu, elle ne promeut point une culture qui lui soit spécifique. Or la culture est moins acquisition que constante disponibilité de l'esprit, aptitude à acquérir, à tirer un heureux parti du

loisir. Elle est aussi enracinement. Nous rejoignons Antonioni : ces victimes d'un nouveau « mal du siècle » vivent sur terre une existence de déracinés.

Chez l'auteur du *Cri,* nous saisissons pratiquement à l'état pur cette « difficulté d'être ». Antonioni est un classique : la forme contient tout juste ce qu'il faut de signes pour exprimer la pensée. Il n'en va pas de même chez un Fellini, cinéaste baroque par excellence, et qui a trouvé, dans ce thème à double face de la fête et de l'ennui, à la fois un ferment idéal pour son imagination, et l'expression type de son inquiétude profonde. La fête, toujours présente dans ses films (sous forme de comédie dans *Lo sceicco bianco,* de bals dans les *Vitelloni* et *Il bidone,* de cirque dans *La strada,* comme le note Geneviève Agel[3]), y est également toujours ambiguë. Ce qu'exprime encore fort bien Geneviève Agel : « La fête, qui porte en elle ce double aspect de vie trop pleine et de mort au sens de néantisation, qui peut être à la fois source d'évasion et de conscience, tient une place primordiale dans les films de Fellini »[4]. Cet écartèlement de la pensée entre deux pôles antinomiques — et les plus antinomiques qui soient — est certes au plus haut point la marque d'un créateur épris passionnément de baroquisme. Ce baroquisme, qu'on retrouvera, porteur de la même angoisse essentielle, chez un Max Ophüls (*Liebelei, La ronde, Le plaisir, Lola Montès*) et qui, sous les dehors de la frivolité la plus exaspérée, n'est pas autre chose que l'expression aiguë de la division fondamentale de la créature humaine. Car le baroque est très exactement — avec ses surcharges, ses divagations, ses excès de toutes sortes — une esthétique de l'inquiétude, qui cherche à s'oublier, à s'étourdir elle-même. C'est l'esthétique même qu'appelait la notion du « divertissement » pascalien, thème auquel Fellini accepte volontiers de voir référer son œuvre.

Ennui métaphysique, donc, reflet plus ou moins accusé de l'obsession de la mort. Mais le cinéma est aussi, se veut aussi

---

3. *Les chemins de Fellini,* Paris, 1956.
4. *Op. cit.,* p. 20-21.

un miroir de la réalité sociale. On a pu dire avec raison qu'il était resté fidèle à ses deux vocations premières : Méliès et Lumière. Or, si le regard de Méliès était bien propre à nous renvoyer l'image de la fête, celui de Lumière l'était tout autant à enregistrer les aspects très prosaïques de la vacuité, de la banalité routinière des existences bourgeoises. Le cinéma naît et s'épanouit à l'époque de cette littérature « vespasienne », qui, déjà, sut nous donner une sensation de nausée en décrivant avec une minutie faussement détachée, et parfois secrètement sarcastique, le conformisme et la bêtise des gens dits « moyens » : commerçants, fonctionnaires, employés. Au théâtre, Jules Renard, avec *Monsieur Vernet,* dans le roman, Huysmans, avec *A Vau l'Eau,* (sans parler de Maupassant), annoncent, malgré des nuances différentes (il y a encore une certaine tendresse chez Renard, alors que Huysmans trahit une sorte de délectation morbide), ces films dont l'acteur principal est le temps et la couleur essentielle la grisaille uniforme du quotidien. Pourtant il faudra attendre Jacques Tati et ses *Vacances de Monsieur Hulot* pour découvrir au cinéma un reflet véritable de cette littérature. Encore que Hulot lui-même conserve une espèce de continuelle disponibilité jusque dans la solitude et l'échec. Inadapté, il ne l'est qu'aux conventions de la société ; mais l'ennui n'a pas de prise sur lui, car il s'est, une fois pour toutes, semble-t-il, situé dans un temps purement intérieur, où la vie des choses tient beaucoup plus de place que celle des êtres. Et peut-être Hulot regarde-t-il au fond les êtres comme des choses, mais des choses un peu décevantes, qui dissimulent leur nature versatile, leur consistance douteuse derrière la carapace de la parole. On songe ici à Ponge : ce sont bien des « mollusques » qu'évoquent ce vieux ménage désœuvré, ces silhouettes dérisoires et sans grâce : même la jeune fille des *Vacances* manque quelque peu de charme ; Tati serait-il misogyne ? Jules Renard parlait déjà de « cloportes » ; le poète de *Parti-pris des choses* écrit, lui : « La véritable secrétion commune du mollusque homme... je veux dire la parole » ; « informes mollusques... millions de fourmis... vous n'avez pour demeure que la *vapeur* commune de votre véritable sang : la parole ». L'itinéraire de Jacques Tati est, en somme, fort carac-

téristique, puisque, parti d'une vision solaire, rayonnante de l'univers (*Jour de fête,* à propos duquel Geneviève Agel a tout à fait raison d'évoquer à la fois Rouquier et Raoul Dufy), celui-ci aboutit à la tragique pétrification de *Mon oncle* (où, notons-le, les objets résistent fréquemment à Monsieur Hulot, au lieu de se faire les complices de sa fantaisie ou de sa rêverie). Et c'est sans paradoxe que l'on pourrait affirmer que c'est *Jour de fête* qui est un film en couleurs et *Mon oncle* un film auquel manque la couleur... Car la couleur n'est pas autre chose qu'un des signes multiples de la présence authentique de la vie. Elle est, dans son essence, vibration, palpitation, rythmes lumineux (la couleur de l'ennui, cette sorte de crasse du temps, est le gris, c'est-à-dire l'absence de nuances, de contrastes, de *vie.* Voir un film comme *La nuit des maris,* et, d'une façon générale, tous ceux dont le scénario a été écrit par Paddy Chayefsky). Or, dans *Mon oncle,* elle est matité, inertie, sécheresse.

Il reste à dire que ce thème de l'ennui, de la vacuité des consciences et de la routine quotidienne s'insère dans un contexte plus vaste, et qu'on pourrait définir comme un constat (plutôt résigné, semble-t-il, voire satisfait) d'aporie spirituelle chez l'individu contemporain. Notre « Nouvelle vague », en particulier, en témoigne de façon assez inquiétante et, pour séduisants ou touchants qu'ils soient, il n'en convient pas moins de déplorer que les héros d'un François Truffaut (*Tirez sur le pianiste, Jules et Jim*), d'un Philippe de Broca (*Les jeux de l'amour, Le farceur*) ou d'un Jean-Luc Godard (*Une femme est une femme*) manquent à ce point de densité intérieure. La durée désintégrée dans laquelle s'inscrit le récit de leurs ébats est bien celle qui leur est appropriée : car, si l'ennui est une inaptitude à adhérer au temps, il est aussi le signe d'une inquiétude, d'un besoin insatisfait, d'un élan brisé. Il n'y a que les êtres sourds à l'appel de tout dépassement qui ne connaissent pas l'ennui.

Nous mentionnerons ici, en guise de conclusion, le titre d'un film imparfait, qui eut peu de succès et dont la critique méconnut en général les mérites, mais qui, courageusement, s'inscrivait en faux contre ce constat de faillite spirituelle

dressé par la « Nouvelle vague » : *Le huitième jour,* de Marcel Hanoun. Ce n'est pas par hasard sans doute que ce film manifestait tout à la fois une fidélité éloquente au temps réel et une croyance — peut-être anachronique, mais qu'importe — à ce caractère quasi magique que possède le dimanche pour une mentalité enfantine : tout dimanche est fête pour un enfant (le jeudi aussi parfois), c'est-à-dire passage d'un monde dans un autre, d'un temps dans un autre. C'est ce qu'a fort bien exprimé Marcel Hanoun, traduisant hardiment ce « passage » par une opposition aussi tranchée que possible sur le plan du langage : couleurs, sons, montage et cadrages donnent à cet après-midi dominical passé par l'héroïne sur le champ de courses une puissance de dépaysement, une qualité de surprise et d'émerveillement que le spectateur subit avec la même intensité que le personnage. Mais, nous y insisterons à nouveau, c'est parce qu'il est sensible aux vraies couleurs du quotidien, à la richesse secrète du temps simplement vécu, que Marcel Hanoun a su retrouver également ce sens poétique et cette vertu exaltante de la fête, dont notre civilisation occidentale semble avoir perdu jusqu'à la trace.

Christian ZIMMER

La chanson et la fête

JE HAIS LES DIMANCHES

Je hais les dimanches : ce titre d'une chanson célèbre, qui contribua à faire de Juliette Gréco une vedette du music-hall, ne doit pas faire illusion : s'il existe un grand nombre de succès consacrés aux « distractions » populaires, à la fête, on en trouve peu qui proposent une explication à ces « jours de fête » qui deviennent des « jours d'ennui ». Car la chanson de Florence Véran et Charles Aznavour expliquait fort bien d'où venait cette haine des dimanches et des « structures bourgeoises » où se fige ce jour de repos : c'est que l'être aimé devait aussi travailler ce jour-là et que la séparation conduisait à la haine[1].

Mais la chanson n'a pas pour but d'expliquer. Elle peut, par contre, lorsqu'un thème est particulièrement riche en succès, nous renseigner sur l'état d'esprit de nos contemporains.

Force est bien de constater que le dimanche, la « fête », au sens le plus large, est illustré dans des directions diverses qui ne laissent nulle place à une interprétation religieuse, si ce n'est négativement. Ce constat de faillite rejoint sans doute ce que nous savons par ailleurs. Le « Jour du Seigneur » risque d'être pour beaucoup le jour de l'ennui. C'est ce qu'expliquait bien gentiment une vieille chanson de Trenet dont le titre était tout un programme : *Les enfants s'ennuient le dimanche*[2].

---

1. 25 cm., Philips, 76.479 (33 t.).
2. L'enregistrement n'est plus disponible.

Cependant, de nombreuses chansons rendent compte du loisir et ce sont elles que nous évoquerons rapidement.

LE SENS DU TRAVAIL

Le loisir n'a de sens que par rapport au travail et le travail semble bien avoir perdu la signification profonde que les philosophes (comme Bartoli) ou des théologiens (comme le Père Chenu) ont dégagé ces dernières années (*Civilisations du travail, Théologie du travail*). Ce que nous apprend l'observation quotidienne la moins scientifique, mais la plus sûre peut-être en ce domaine de la psychologie, la chanson nous en offre des échos très révélateurs.

C'était déjà très net avec la *Complainte mécanique* chantée par les Frères Jacques[3]. Des dix minutes de repos aux congés payés et à l'amour, se posait la grande question : *Sur la terre, pourquoi faire ?* Le travail mène-t-il à autre chose qu'à un peu de bien-être ? C'est aussi la question que pose une chanson plus récente : *Un peu plus de chansons*[4]. On y retrouve ce dilemme : travailler davantage pour avoir un peu plus de bien-être, un peu plus de « bonheur » écrit-on, un peu plus de loisirs (*un peu plus de chansons*) et ainsi rogner davantage sur le loisir...

C'est le cercle vicieux du travail et des loisirs, c'est l'élévation du niveau de vie payée si cher (heures supplémentaires, cadences accélérées, travail noir) que finalement le loisir n'est plus possible. Il est assez remarquable que la chanson traduise une des réalités essentielles de la vie populaire à l'heure actuelle.

Car les chansons sur le travail sont très nombreuses. Rares sont celles qui le magnifient, en montrent l'humble grandeur (ainsi, *L'aventure*, de Jacques Brel[5] : mais ce n'est pas un grand succès). De plus en plus nombreuses par contre sont

3. 25, Philips, 76.059 (33).
4. 17, Barclay, 70.389 (45).
5. 17, Philips, 432.326 (45).

celles qui dénoncent les conditions de travail ; abondance relative d'ailleurs car ce thème n'est pas si fourni actuellement qu'il le fut. Mais il suit tant bien que mal l'actualité. L'une des dernières chansons de Charles Trenet, *Le pauvre Antoine*[6] fait un tableau assez sombre du travail du paysan et se termine par un appel au Ministre pour aider l'agriculture, ce qui est totalement inhabituel chez Trenet. Nul doute que les récents remous du monde paysan n'aient inspiré l'ex-fou chantant. Là encore, le loisir n'apparaît pas, sinon la rapide indication du dimanche où l'on s'habille mieux.

On peut néanmoins signaler une chanson déjà ancienne, *Les petits riens*[7] où Francis Lemarque donne au travail une valeur quotidienne essentielle : travailler pour ceux qu'on aime. Il y indique que le monde ne peut fonctionner que par la somme de « ces petits riens » que forment les travaux les plus humbles. Grâce à Yves Montand, qui l'avait inscrite à son dernier récital, cette chanson a eu quelque succès.

Mais on voit bien que les chansons consacrées au travail sont actuellement assez pauvres, ce qui n'était pas le cas voilà quelques années ; on voit aussi que le sens même du travail est remis en question.

QUELS LOISIRS ?

Lorsqu'on réunit les chansons consacrées au loisir, on s'aperçoit que ce thème est beaucoup plus fourni mais uniquement autour de quelques pôles essentiels dont le plus important est le bal.

Bien sûr, le repos lui-même, l'absence de toute activité (qui est, nous le savons depuis les analyses savantes des sociologues, la première condition du loisir) est parfois chanté, et sur le mode humoristique. C'était le cas avec *Et bailler et dormir* que chantait Aznavour[8].

6. 17, Columbia, 1324 (45).
7. 25, Fontana, 660.221 (33).
8. 25, Ducretet, 260 V 002 (33).

Mais on est frappé par l'importance mythique que prend le bal (« dancing » ou « Petit bal » suivant le cas) dans la production actuelle. Bien entendu, c'est une tradition qui se veut « populaire » et volontiers « canaille » ; elle remonte aux chansons que l'on consacrait jadis aux « mauvais garçons ». Mais elle est aussi le témoignage d'une intense activité de loisir de ce type (qui comprend le deuxième stade du loisir défini par les sociologues : le divertissement). Il y a plus de trois mille orchestres qui jouent en France dans les bals du samedi soir et du dimanche. Cela correspond aussi à de manifestes liens commerciaux qui existent entre la chanson et le bal puisque le « passage » d'une chanson dans un bal assure l'essentiel des revenus des auteurs. Selon un schéma simple, la radio fait connaître la chanson, le bal lui permet de vivre (qu'un air à la mode passe une fois à chaque séance dans les neuf mille bals de la semaine et voilà une rentrée d'argent assurée). On comprend que les auteurs-compositeurs s'intéressent à cette activité de loisir. C'est enfin le signe que « le bal se nourrit du bal », autrement dit qu'il y a la naissance d'un mythe qui « nourrit » ceux qui y participent.

On pourrait s'interroger là-dessus en moraliste. Avec sa crudité habituelle, Léo Ferré, dans *Le guinche*[9] explique fort bien que le bal n'est souvent qu'un relais vers l'aventure galante. Mais le bal apparaît aussi comme le symbole du divertissement, même pour les habitués plus sages. On va au bal, donc on s'amuse. Occasion de rencontres — pas toutes immorales, de fête, de « sortie », de désir aussi de retrouver le rythme, le bal est vraiment une mythologie populaire puisqu'il est un moyen d'exprimer des *valeurs*.

Qu'il suffise d'évoquer, par exemple, la fuite du temps, ce vieux thème de toute littérature, rendue sensible par le bal en des chansons fort nombreuses. Le célèbre *Bal chez Temporel*, de Guy Béart[10] en est l'exemple le plus poétique et le plus simple. Mais aussi d'une façon plus populaire et moins poé-

---

9. 30, Odéon, 132 (33).
10. 25, Fontana, 660.209 (33).

tique *Le bal de quartier,* de Joël Holmès[11] et cette espèce de déchirante complainte à la gloire du mauvais goût qu'est *Le Temps du tango* de Léo Ferré[12] où un certain type de bal (le *Mikado* à Paris) donne l'exacte mesure du vieillissement et des regrets, permet effectivement de *mesurer* le temps qui fuit, en une évocation très envoûtante.

D'ailleurs, toute évocation du bal, et plus généralement de la fête, risque de mener à la nostalgie, s'exprimant plus ou moins par le mélodrame. Ainsi *La grande foraine* de Joël Holmès chantée par Pia Colombo[13] et *Le petit bal perdu* (Verlor-Nyel) chanté par Juliette Gréco[14].

Mais il faut souligner l'impression générale d'indigente pauvreté que laisse la masse des chansons évoquant un bal ; nous n'avons cité ici que les meilleures, celles qui valent l'écoute ; d'autres sont plus simples, plus pauvres (ainsi le *Tango des rosières,* de Lafforgue[15]), la plupart sont d'un niveau intellectuel, poétique et musical consternant. Leur succès est sans doute affligeant mais c'est un fait. Et les sociologues auraient intérêt à fréquenter quelques-uns des neuf mille bals en question, surtout en province dans les petites villes. Pour avoir reçu les confidences d'un musicien professionnel que le travail a mené aux quatre coins de France en bals de week-end, nous savons la tristesse de ces réunions où l'ont vient pour « s'amuser ».

QUELQUES TABLEAUX

Le bal semble bien être le type de loisir privilégié de la chanson consacrée à ce thème. On peut cependant noter quelques tableaux plus ou moins savoureux qui entrent directement dans notre propos.

---

11. 25, Ducretet, 260 V 104 (33).
12. Chanté par Catherine Sauvage : 17, Philips, 432.268 (45).
13. 17, Philips, 432.337 (45).
13. 17, Philips, 432.337 (45).
14. 30, Philips, 77.382 (33).
15. 17, Pathé, 560 (45).

Certains loisirs de la campagne, sont admirablement dépeints par *La fête au village* qui fut d'abord un poème de Maurice Fombeure, mis en musique par Jacques Lacome et chanté par les Trois Horaces[16]. Bien sûr, c'est une caricature, et bien des jeunes (de la J.A.C., par exemple) refuseront cette image. Et pourtant cet ensemble haut en couleur se rencontre encore si fréquemment ! Plus qu'une attaque des hommes, on peut trouver là une dénonciation des conditions de loisir à la campagne, car *Le cousin Alphonse* roule encore trop souvent dans le fossé. La truculence est ici très poétique. C'est le loisir de la fête prise comme un prétexte à montrer sa force, sa « capacité » stomacale, ses prouesses en tout genre, etc. On pense aussi à ces tristes « fêtes de conscrits »... Encore quelques mythes à détruire...

Quant à d'autres loisirs de la ville, on retrouve la fête, celle que chantait jadis Montand avec *Luna Park*[17], dont le style est repris gentiment par Ricet-Barrier avec *Le scénic-railway*[18] qui mêle rêve et réalité.

D'un tout autre style, *Le billard électrique*[19], que chante Edith Piaf, évoque cette « distraction » de bistrot dans le style du mélodrame qui lui est propre et l'appareil prend alors malgré la pauvreté des paroles et de la musique, une authentique dimension poétique, inquiétante dans la mesure où on veut en faire un symbole.

On voit que le « divertissement » au sens où Pascal le dénonçait déjà, s'applique fort bien à toutes ces évocations : « *L'homme est si vain, qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose, comme un billard et une balle qu'il pousse, suffisent pour le divertir* (*Pensées*, 139).

Tout cela laisse une impression de vide assez déprimante. Ce n'est pas qu'il faille forcément attendre de la chanson un

---

16. 17, Polydor, 20.919 (45).
17. 17, Odéon, 2112 (45).
18. 17, Philips, 432.544 (45).
19. 25, Columbia, 1103 (33).

« message », religieux ou autre, et on peut ne pas souhaiter voir la production habituelle se transformer en œuvres de morale. Mais tout de même, on pourrait espérer une qualité plus grande, ou tout au moins une dénonciation de cette existence de dérision.

Or si beaucoup de chansons dénoncent notre société (hypocrisie du monde de l'argent, par exemple), peu s'attaquent au loisir de ce type. On peut citer *Les catcheurs*[20], où les Frères Jacques dénoncent d'une façon amusée et amusante ce qui est connu de tout le monde ; dans un autre style, avec *Cannes-la-braguette,* Léo Ferré attaque le mythe de la côte mais avec une vulgarité peu sympathique[21]. Il y a, par contre, beaucoup plus d'émotion dans *Est-ce ainsi que les hommes vivent ?,* poème de Louis Aragon, mis en musique par Léo Ferré[22]. Cette chanson (qui n'est certes pas faite pour toutes les oreilles) s'interroge sur la destinée de l'homme menant une existence dérisoire.

Et pourtant quelle secrète fêlure attire notre attention dans ce constat de faillite ? C'est la même qui tremble, par exemple, dans la voix d'un Charles Aznavour dont tout le répertoire est justement consacré à des loisirs superficiels du type que nous venons d'évoquer rapidement. Car pour échapper au vide d'une existence sans transcendance, ce répertoire propose quelques exorcismes comme l'érotisme, le jazz, l'alcool, le jeu, l'exotisme qui composent finalement un univers assez pathétique et plein de désarroi[23]. Car le loisir n'est qu'une tentative d'oubli. Le dimanche, la fête, c'est un moyen de s'évader enfin du réel vers une vie plus accueillante. Ce refus est une conduite de repli qui se retrouve aussi bien par le cinéma et par la presse.

---

20. 17, Philips, 432.568 (45).
21. 30, Barclay, 80.164 (33).
22. 25, Barclay, 80.138 (33).
23. Cf. J. CHARPENTREAU, *Charles Aznavour ou la voix du malheur,* Ed. Foyer Notre-Dame, Bruxelles.

Nulle part n'apparaît dans la chanson autre chose que ce vide à meubler. Il est bien évident que, par ailleurs, la chanson transmet et exprime d'autres valeurs réelles en des thèmes qui peuvent être très riches : la recherche de l'absolu, la dénonciation de l'hypocrisie sociale, l'amour, l'amitié, la vie ouvrière, le sentiment de la nature, etc.

Mais les chansons (et donc ceux qui les aiment, ceux qui les inspirent, ceux qui assurent leur succès) ne laissent pas apercevoir que l'on ait pleinement conscience de la valeur du repos, de la fête, du dimanche. Peut-être, cependant, faut-il signaler que quelques œuvres comme *La fête à Loulou* que chante Yves Montand[24] ou *Festival d'Aubervilliers* que chante Philippe Clay[25] indiquent nettement la joie simple d'une réunion d'amis. Mais le plus souvent, le dimanche, le loisir, sont prétextes à divertissements « pour tuer le temps ». L'un des succès de Francis Lemarque s'appelle justement *L'assassin du dimanche*[26].

Jacques CHARPENTREAU

24. 30, Philips, 50 (33).
25. 17, Philips, 432.139 (45).
26. 25, Fontana, 660.211 (33).

FÊTE A JÉRUSALEM

Deuxième pèlerinage œcuménique au pays de la Bible

Du 12 au 27 avril, sous le patronage de Lumière et Vie *et de* L'illustré protestant, *près de cent pèlerins, protestants et catholiques, ont parcouru ensemble les routes d'Israël, de la Jordanie et du Liban, à la recherche des souvenirs bibliques et évangéliques, à la découverte de leurs frères du Proche-Orient. Ils étaient guidés par deux pasteurs de l'Eglise Réformée de France, Messieurs Daniel Atger et Henri Eberhard, et par deux dominicains, les Pères René Beaupère et Claude Orrieux.*

Visite commentée de tous les sites importants, rencontre avec les chrétiens d'Orient ou vivant en Orient — parmi lesquels Mgr Derdérian, patriarche arménien de Jérusalem ; Mgr Hakim, archevêque grec-catholique de Galilée ; les diaconesses luthériennes de Talitha Kumi à Beit-Jala ; le groupe œcuménique de Beyrouth, et bien d'autres... : le programme et le cadre général étaient assez semblables à ceux du premier voyage, organisé en 1961, dont Lumière et Vie *a publié quelques échos (n° 52, p. 151-160).*

Mais les pèlerins, eux, étaient « neufs » et, cette année encore, ils souhaitent partager les richesses découvertes : deux récits catholiques viennent de Tours et de Lyon ; le double et unique témoignage protestant — que l'homme ne sépare point ce que Dieu a uni ! — émane de Strasbourg. Et l'on notera, comme un signe modeste de leur communion, que, pour désigner la ville du discours de Jésus sur le pain de vie, c'est une catholique qui parle de Capernaüm, *tandis que* Capharnaüm *se trouve sous la plume protestante !*

En frères, au pays du Christ

« Le 7 juin 1099, les Croisés aperçurent Jérusalem. Ils s'avancèrent jusqu'à ce que les murs et les tours de la ville devinssent distincts. Se jetant à genoux, ils rendirent grâces à Dieu de leur avoir permis d'atteindre le but de leur pèlerinage, la cité sainte où le doux Seigneur avait voulu opérer le salut du monde. Et moult larmes d'émotion montaient de tout un peuple. Ils levaient leurs mains en actions de grâces vers le ciel, et baisaient humblement la terre ».

Neuf cents ans plus tard — ou presque — quelque quatre-vingt-dix pèlerins, ayant cette fois-ci pour seules armes leur Bible, leur foi... et leur inévitable kodak en bandoulière, véhiculés dans des pullmanns dernier modèle, rencontrent soudain une Jérusalem bien prosaïque : notre romantisme biblique en prend un sérieux coup devant cette Université hébraïque dernier cri, ces bâtiments ultra-modernes, ces HLM à la mode sémitique. C'est l'image du pays, d'une terre en plein développement, d'un Etat d'Israël fort de sa réussite.

Les pèlerins que nous étions étaient heureusement un peu préparés à cette première vision de la ville sainte, cette petite parcelle de Jérusalem maintenue aux mains des Juifs. Nous avions déjà parcouru la Judée, visité Nazareth, Saint-Jean d'Acre, Capharnaüm et Césarée, traversé les plaines de Yzréel, gravi le Mont Carmel, longé le lac de Tibériade, parcouru le Mont des Béatitudes, arpenté les rues de Haifa et de Tel-Aviv. Tout cela en quatre jours !

Ce renouveau d'un pays presque abandonné, cette création stupéfiante de l'Etat d'Israël, accaparent un peu l'intérêt et font oublier que nous foulons la terre du Christ. Partout ce ne sont que vastes cultures permises par une irrigation planifiée et systématisée, industries naissantes ou déjà fortement implantées, villes-champignons qui ont décuplé leurs surfaces depuis la proclamation de l'Indépendance, il y a quatorze ans

à peine. Notre guide était fier de nous montrer la réussite de son pays, due à la discipline d'un peuple, au courage de ses pionniers, à l'intelligence de ses responsables — aux dollars d'Outre Atlantique aussi ! Nous sommes certainement en face d'une forme originale de vie commune, qui sait accueillir des immigrants venus massivement des quatre coins du monde et — après les six mois d'hébreu obligatoires — les intégrer dans son économie occidentale. Un pays qui grouille d'intelligence et de volonté de survie, ce qui n'est pas un mythe quand on connaît, de l'autre côté de l'absurde frontière, le fanatisme arabe : « Les Juifs à la mer ! ». Cette terre est donnée en exemple aux régions sous-développées, et nombreux sont les stagiaires africains qui la visitent et l'étudient. Sa jeunesse est forte et saine, formée par ces *sabras* sympathiques et ouverts, respirant la santé et le bien-être. C'est vraiment le désert qui refleurit.

Et pourtant, le pèlerin ne se sent pas tout à fait à son aise. Nazareth, petite ville presque entièrement arabe et très largement chrétienne, évoque davantage la collaboration juive et arabe que l'humble bourgade où vécut notre Seigneur. Les abords du lac de Tibériade sont devenus très touristiques : les hôtels se fermaient après la saison d'hiver. Aïn-Karim garde encore dans son paysage le reflet de la Visitation, mais un splendide hôpital ultra-moderne que l'on vient d'y construire nous rappelle les exigences de la vie moderne.

Ajoutons à cela la défiguration des Lieux Saints, dont le procès n'est plus à faire. Reflet d'une époque peut-être, qui dressait des basiliques et couvrait de marbre les lieux de séjour et d'action du Christ. On ne peut que regretter que ces erreurs d'un passé souvent bien proche se renouvellent aujourd'hui : n'est-on pas en train de construire une vaste église sur les lieux mêmes de la maison de la famille de Jésus ? Le lecteur devinera le pays d'origine des plans et des architectes...

Il faut vraiment faire la part des choses. Ne cherchons pas dans ce pays ce qu'il ne sait plus nous offrir : les vestiges de la présence du Christ. Qu'importe : cette réussite économique et humaine demeure baignée de culture biblique.

L'Ancien Testament vous y est cité à loisir, et l'on sent une tradition qui se maintient à travers les âges. Certes, les « purs » ne reconnaissent pas l'Etat d'Israël, et voient une profanation et une infidélité dans cette volonté d'être un peuple « comme les autres ». Certes, la jeunesse actuelle a rompu avec un certain ritualisme : le sabbat, par exemple, n'est plus la journée où l'on ne fait rien, il est le jour où l'on fait ce que l'on veut. Certes, la grande masse de ces jeunes sont sympathiques, mais athées, à l'image de tous les pays du monde. Et pourtant la Bible, dans sa lettre et dans son esprit, est présente partout, dans la législation du travail comme dans les campagnes militaires.

Arriver en Israël par bateau, comme nous l'avons fait, reste un grand moment : c'est la Palestine que l'on foule soudain, et les réalisations modernes ne peuvent étouffer cette réalité spirituelle. Passer en Jordanie par cette voie unique qu'est la porte Mandelbaum à Jérusalem, c'est avoir l'impression de faire un saut de deux mille ans en arrière, c'est un peu revivre les temps du Christ, c'est retrouver vraiment la Terre Sainte.

Le pays n'est pas pauvre, loin de là. La misère ne s'étale pas, comme dans les bidonvilles de Beyrouth. Les maisons sont propres et beaucoup sont neuves. Il y a, bien entendu, ces camps de réfugiés, dans lesquels il serait bien risqué de s'aventurer. Absurdité d'une politique qui maintient des milliers d'hommes et de femmes dans l'inaction forcée, et en profite pour y implanter un fanatisme raciste. Ces îlots de détresse, ce véritable parcage humain, ne sont pas un des moindres scandales que l'on trouve dans cette Terre Promise.

Nous sommes ici dans un autre monde. L'homme sur l'âne, et la femme qui suit à pied, frôlés par les énormes voitures américaines dernier modèle ; le bakshich pour la photo prise ou la fleur que l'on vous offre avec le sourire ; l'heure qui passe sans que rien n'avance ni ne change. Mais surtout tout un pays pelé, rugueux, désertique parfois, des collines arides, creusées par l'érosion, des routes qui serpentent entre des monceaux de cailloux ou de terre desséchée. Et il suffit de si

peu cependant pour tout transformer : de l'eau, quelques engins modernes, de la méthode, et voici que, comme de l'autre côté de la frontière, le désert refleurit ! Et pourtant c'est ce pays que Moïse devina du haut du Mont Nébo, parcouru par ce modeste cours d'eau qu'est le Jourdain. Là encore nos taxis nous ont promenés de Samarie à Hébron, du Mont Garizim aux plaines de Moab, de Bethléem à Jéricho, de Sichem à la Mer Morte.

L'imagination et l'évocation sont reines. Allant au-delà des localisations plus ou moins certaines, l'Ancien et le Nouveau Testament prennent soudain un relief nouveau ; on se sait sur les traces du Christ. Cette descente de Jérusalem à Jéricho est extraordinaire. La route se perd dans les collines du désert de Juda. Le soleil est implacable et la luminosité accablante. Quelques bédouins animent de leurs tentes noires ces étendues brûlées. La Mer Morte soudain vient à votre rencontre avec sa chaleur étouffante et ses falaises travaillées par le vent. On traverse la plaine étriquée du Jourdain pour gravir les Monts de Moab, dont les hauts plateaux sont systématiquement cultivés, et l'on parvient au sommet du Mont Nébo d'où l'on voit la Terre Promise, l'espérance de tout un peuple... Les mots ne peuvent rendre cette impression de joie confuse que ressent le pèlerin face à la terre de la Bible, dans sa nudité, dans sa pureté aussi. C'est de là vraiment que part toute l'aventure humaine, c'est de ce lopin de terre aride que le Fils de Dieu proclama son message de réconciliation et de paix.

Etrange symbole : c'est dans ces deux pays, aujourd'hui déchirés par la guerre et la haine, partagés aussi par la douloureuse division des chrétiens, que le Christ annonça la fin de toute division, de tout racisme, de tout égoïsme.

Car les chrétiens, non contents de défigurer les Lieux Saints, dans une étonnante méconnaissance de la simplicité évangélique, témoignent sur l'endroit même du Golgotha — aujourd'hui à l'intérieur de la ville — de leurs divisions et de leurs mésententes. Le Saint-Sépulcre se trouve ainsi cloisonné, sordidement partagé entre les principales branches ecclésias-

tiques non protestantes. Ces querelles de concierges, qui sont devenues légendaires, ces batailles à coups d'encensoirs, ces vexations perpétuelles, cette façon aussi de s'ignorer les uns les autres à l'intérieur d'un même sanctuaire, nous couvrent de honte et de confusion. Et c'est l'Islam, par l'intermédiaire de ses policiers jordaniens, qui maintient le bon ordre dans ce haut-lieu du christianisme. Ce sont les descendants de Mahomet, cruelle ironie, qui maintiennent la paix parmi les héritiers du Christ... Oui, honte et confusion sur nous, piètres témoins de cette glorieuse liberté des enfants de Dieu, qui fait tomber les barrières de la haine et de l'égoïsme. Honte et confusion sur nous qui, en tout petit, au gré de nos journées et de nos rencontres, de nos conversations et de nos entretiens, répétons à l'envi la scandaleuse division des chrétiens d'Orient.

Et pourtant, ce lamentable spectacle des autels cadenassés et des sacristains véreux fut un des sommets de notre pèlerinage. Le rouge au front, tous ensemble réunis, catholiques et protestants, nous avons dit, et bien fort, notre foi commune en un même et unique Seigneur. Le Credo, suivi du Notre Père, nous les avons récités presque avec passion, dans une même espérance, dans une même obéissance à cet ordre du Seigneur si bref, si lumineux : soyez un ! Espérance d'un Royaume où il n'y aura plus ni juif ni grec, ni homme libre ni esclave, ni catholique ni protestant. Oui, ce fut là un des sommets de notre pèlerinage, par cette volonté d'unité que nous voulions ainsi manifester, mais sans nous laisser aller à une sorte de romantisme œcuménique qui ressemble davantage au confusionnisme qu'à la découverte d'une foi et d'une adoration communes. Nous restions bien protestants et bien catholiques, ancrés dans nos traditions, nos modes d'expression et notre piété. Des siècles de division et de luttes ne s'oublient pas en quelques heures. Peut-être même étions-nous intimement convaincus d'une certaine impossibilité de nous retrouver dans une même Eglise, avec tout ce que cela suppose d'organisation ecclésiastique. Et pourtant nous étions profondément unis par une même souffrance et une même joie, un même désespoir et une même espérance. Puissent ces sentiments communs et cette foi demeurer vivants en nous et animer un

peu nos paroles et nos gestes, les transformant en signes de réconciliation !

C'était là une des raisons essentielles de notre pèlerinage. Nous venions certes un peu en touristes, et un photographe qui s'ignore sommeille en chacun de nous ! Nous venions dans l'espoir de retrouver le Christ dans son pays, de le situer dans les lieux où il vécut. Nous venions surtout pour faire tout cela ensemble, et pour manifester par là que beaucoup de choses sont possibles aux cœurs simples, lorsqu'ils cessent de regarder à eux-mêmes pour contempler le Christ. Etonnante expérience que tout chrétien devrait vivre un jour, à Jérusalem ou ailleurs, peu importe.

Chaque matin et chaque soir, un office commun nous réunissait. Une liturgie, présidée à tour de rôle par un de nos pasteurs ou un de nos pères dominicains, resserrait chaque fois davantage les liens d'amitié déjà étroits qui peu à peu se tissaient entre nous. Ce n'est du reste pas dès la première rencontre que le but profond de ce pèlerinage apparaît clairement à chacun. Ce n'est que dans le déroulement des jours, des visites et des expériences communes que la nécessité de cette vie de prière prend corps. Ceci ne nous empêchait pas, du reste, de partir chacun de notre côté, avec quelle douleur, qui à la messe, qui au culte. Une ardeur trop juvénile peut-être aurait parfois voulu faire fi des barrières : la prudence et la clairvoyance de nos guides nous furent salutaires cependant.

Et ainsi, au gré des journées, nous visitions, regardions, admirions. Une organisation parfaite, qui frise la sainteté quand on la replace dans le contexte oriental, nous fit prendre contact avec la réalité spirituelle de ces deux pays. Tout avait commencé à Jérusalem. C'est là aussi que nous avons célébré notre office de Pâques ; c'est de là enfin que nous sommes repartis, emportant une dernière vision de l'immense esplanade du Temple.

Rassemblés sur le Mont des Oliviers, au matin du jour de la Résurrection, nous y avons vécu une heure inoubliable. En face de nous, la ville sainte, dont on devine l'entassement des

souks, les coupoles du Saint-Sépulcre. Les murailles l'enserrent étroitement et s'étirent pour former le Pinacle du Temple, d'où Satan voulait précipiter Jésus. Les tombes juives et musulmanes, de part et d'autre du Cédron, couvrent d'une multitude de taches blanches l'herbe encore verte. Le soleil donne à l'ensemble une luminosité extraordinaire. Jérusalem, ô Jérusalem ! Il y a de tout en toi. Des juifs religieux à outrance qui jettent des pierres le jour du sabbat sur ceux qui passent en voiture trop près de leurs quartiers ; un *no man's land,* désert, par dessus lequel farouchement des hommes se surveillent, le doigt tendu sur la gâchette ; des souks merveilleusement arabes et que l'on tient bien propres pour les touristes de Pâques ; des chameaux, imperturbables au milieu d'un trafic épouvantablement bruyant ; des milliers de pèlerins que l'on bouscule, transbahute et pressure jusqu'au dernier dollar ; et par dessus tout cela, malgré tout cela, au-delà des divisions, la Ville Sainte dans toute sa gloire, l'évocation biblique et chrétienne dans toute sa puissance. Vision merveilleuse que celle de ce culte de Pâques, où nous étions tous réunis pour entendre le message de la joie, et où chacun se saluait en disant : « Christ est ressuscité ! — Il est vraiment ressuscité ! »

Tout s'est résumé dans cette dernière visite de l'Esplanade, le matin de notre départ. Immense étendue, où le peuple juif pouvait se rassembler à raison de plusieurs centaines de milliers de personnes. On ne peut qu'imaginer la splendeur du Temple, entièrement rasé par les Romains, sur l'emplacement duquel se dresse aujourd'hui la Mosquée d'Omar. On y retrouve cet étrange résumé des trois grandes religions monothéistes du monde, cette récapitulation des civilisations occidentales, sémites et arabes. On y retrouve Salomon et sa grandeur... On y retrouve les prophètes, rappelant au peuple les exigences de Yahvé... On y retrouve le Christ chassant les vendeurs impies... On y retrouve saint Paul haranguant la foule sous la garde des soldats romains... Et pourtant, ce n'est qu'une vaste, très vaste esplanade, où les herbes folles poussent entre les moellons. Ultimes vision de la foi que notre mémoire emporte lorsque l'avion du retour nous ramène brutalement aux réalités modernes.

Vous le comprenez bien : il est impossible de terminer ces impressions par une docte conclusion, comme un beau discours. Tout se superpose et se mélange dans notre souvenir, de la douleur des divisions chrétiennes à la splendeur des falaises de Qumrân, de la joie de cette unité vécue, imparfaite mais réelle, aux immenses jardins de la Judée. Visions successives, faites d'étonnement et d'émerveillement, mais que domine une reconnaissance immense : celle d'avoir vécu ensemble, en frères, quelques journées au pays du Christ.

Strasbourg Sylvie et Luc BOVON

Saint-Sépulcre et Garden Tomb

Que les doctes se rassurent si d'aventure cette page de *Lumière et Vie* leur tombe sous les yeux ! Il ne s'agit pas de rouvrir le dossier d'une controverse célèbre et, à la suite du général anglais Gordon et de ses supporters, de mettre en doute l'authenticité de la basilique du Saint-Sépulcre en cherchant à localiser le Calvaire dans un cimetière musulman au nord de la vieille ville de Jérusalem et en faisant d'un caveau de l'époque byzantine le sépulcre où aurait été déposé le corps du Seigneur.

Il ne s'agit même pas de prouver à nouveau l'erreur de Gordon. Cette démonstration n'est plus à faire : il n'est pas un savant sérieux à l'heure actuelle, quelles que soient ses opinions religieuses, qui ne soit convaincu de l'inauthenticité de la « trouvaille » de Gordon, le *Garden Tomb.* Pour faire bref nous n'apporterons que le témoignage péremptoire de l'archéologue protestant André Parrot qui, dans son beau livre *Golgotha et Saint-Sépulcre,* s'excuse d'avoir parlé de « cette sépulture *insignifiante* » : « Si nous lui avons accordé ici quelque place, écrit-il, c'est qu'il était nécessaire de redire à son sujet et avec la plus grande netteté que jamais certitude n'a été plus absolue : *Garden Tomb* est un mythe et par ce mythe on souhaite qu'aucun homme sensé ne se laisse plus jamais séduire ».

L'affaire est donc entendue. Aussi n'est-ce pas cet aspect des choses qui nous intéresse ici ; mais bien plutôt les raisons de psychologie religieuse qui ont pu jouer et qui jouent sans doute encore dans la recherche du tombeau du Ressuscité hors de la basilique du Saint-Sépulcre. Ces raisons n'ont rien à voir avec l'archéologie, l'histoire ou l'exégèse.

Serré dans son corset d'attelles de métal, de bois, de pierre, de béton, le Saint-Sépulcre est défiguré, repoussant, aussi répugnant qu'un vieillard lépreux. Certes, le sol de la Palestine

tout entière est jonché de pareilles horreurs : hideuses basiliques, sanctuaires d'une laideur navrante. Mais le choc est spécialement pénible au Saint-Sépulcre : parce que c'est le lieu où le Christ est mort et ressuscité pour nous, le lieu où s'est accompli le mystère central de notre foi. Et parce qu'à la laideur se surajoute la plaie virulente du fractionnement et du cloisonnement dus à la division des chrétiens. Partout ailleurs l'on parvient à surmonter cette double laideur, physique et morale. La basilique de Bethléem, elle aussi, est divisée, toutefois, passée sa ridicule porte basse, elle garde une authentique grandeur. La chapelle du Mont des Béatitudes n'est pas belle : mais il est si facile de l'oublier et, à quelques enjambées, de ne plus contempler que le lac aux flots bleus.

Au Saint-Sépulcre, c'est autre chose. La nature est absente et ne restent plus que constructions branlantes et vermoulues, fausses dorures, bimbeloterie, verroterie de pacotille et, pour achever le tout, au centre de la rotonde de la Résurrection, une sorte de kiosque défiant toute description qui prétend évoquer le sépulcre à jamais détruit !

Oh ! comme l'on comprend que, devant ce visage de mutilé, des chrétiens aient éprouvé honte et peur et qu'ils aient rêvé, pour la Résurrection de leur Seigneur, d'un autre lieu : un lieu d'où la beauté de la création serait moins tragiquement absente !

Comme l'on se sent frère des croyants qui ont fui cette juxtaposition haineuse de sanctuaires rivaux dans lesquels chaque groupe chrétien a longtemps été et est peut-être toujours prêt à en venir aux mains avec les autres, à les assommer à coup de balai ou d'encensoir, afin de rester seul à louer le Seigneur de l'unité !

Une telle laideur, une telle hargne, une telle fausseté, une telle promiscuité... Oui, l'on rêve d'aller seul, au petit matin, prier au *Garden Tomb*, à la « tombe du jardin ». Là, c'est la nature : devant le sépulcre, un petit parc calme et silencieux ; des oiseaux pépient ; quelques bancs invitent à la méditation et au recueillement, loin de l'indescriptible cohue, de la foule

multiple et disparate qui serpente et coule, visqueuse, à travers toutes les « chapelles » du Saint-Sépulcre.

Et pourtant ! Ce que tous les chrétiens, dans leur cacophonie, viennent célébrer au Saint-Sépulcre, c'est un événement unique pour eux tous, et qui les rassemble : c'est ici qu'Il est mort et ressuscité ; la basilique constantinienne est le gardien historique de l'événement sauveur. Oh ! certes il nous est loisible de célébrer partout la Pâque du Seigneur. Notre louange s'exprime en esprit et en vérité et nous pouvons reprendre à notre compte la formulation angélique : « Pourquoi chercher parmi les morts celui qui est vivant ? *Il n'est pas ici...* » Mais est-ce que nous ne nous hâtons pas trop de tourner les talons et de nous croire, bien à la légère, des « spirituels » ? Cet « esprit » et cette « vérité » n'ont-ils pas le goût d'un refus d'incarnation, plus : d'une fuite, de la peur d'assumer le poids d'un passé fort lourd ?

Est-ce blasphème que de voir dans le Saint-Sépulcre, sombre fruit empoisonné de l'histoire chrétienne, l'image même de notre christianisme telle que la contemplent les « autres » : les musulmans et les juifs, les bouddhistes et les incroyants...

Nous voudrions bien nous désolidariser de cette douloureuse histoire et de ses enfants monstrueux, de cette misérable « chrétienté » avec ses purulences, ses déformations, son faux prestige, ses maquillages et ses replâtrages de vieille femme...

Repartir à zéro, ne plus traîner avec soi le poids d'un passé douloureux, tirer un trait, tourner la page, retrouver l'enfance : qui n'a formulé rêves pareils ? N'est-ce pas le vœu secret que nous murmurons aux moments principaux de notre existence et même, de manière plus banale, lors des modestes tournants du calendrier : à la rentrée scolaire, au premier janvier, lors d'un anniversaire...

Comment continuer ? Surtout lorsqu'on a gâché presque toutes ses chances par faiblesse ou par bêtise. Comment prolonger une histoire enténébrée de duretés, de violences, de refus, de contradictions ?

Mais comment s'en couper ? Comment se désolidariser sans hypocrisie et sans légèreté ? Ne sommes-nous pas liés par une mémoire, par une histoire, par une permanence profonde, par une nécessaire fidélité ?

Pour deux êtres qui ont bâti leur vie commune sur le sable, la solution n'est pas de se quitter. Mais, dans le désert de l'amour, de repartir, assumant ensemble un passé d'erreurs et de mensonges qu'ils ne peuvent jeter par-dessus bord mais qu'avec la grâce du Seigneur il doivent transcender et transfigurer.

Pour le christianisme, la solution n'est pas de rejeter un passé lourd et tragique. Il faut au contraire le prendre en charge pour le dépasser, pour l'élever, par le chemin du Calvaire, jusqu'au sommet purifiant de la Résurrection.

En cette Pâque 1962, c'est devant l'épaisseur humaine de l'Eglise que m'a replacé le Saint-Sépulcre. L'Eglise, c'est nous, nous tous. Cela peut-être aussi nous est enseigné dans la cohue de la basilique constantinienne : nous sommes embarqués les uns avec les autres. Avec tous les autres : ceux que nous connaissons et ceux que nous ne connaissons pas ; ceux qui nous plaisent et ceux qui ne nous plaisent pas ; ceux qui nous laissent de marbre comme ceux que nous accueillons d'un mouvement spontané de notre cœur.

Aimer passionnément l'Eglise en ses visages humains, en son visage humain ; oser regarder ses plaies — les nôtres —, se pencher vers elles et les panser, ne pas avoir peur du bistouri ; mais ne pas passer outre en détournant le regard, comme le prêtre et le lévite, comme les « pharisiens ».

Sur le ciel clair de Jérusalem le vieux Saint-Sépulcre trace une ombre douloureuse. Il ne faut pas, pour cela, le démolir ni le remplacer par un jardinet fleuri. Il faut que, par notre prière inlassable, brille à nouveau sur lui la lumière resplendissante du Ressuscité. Que Dieu intervienne au milieu de notre gâchis !

Lyon René BEAUPÈRE, o. p.

L'eau vive à la source même

Au temps où, un sac sur le dos et les pieds dans la poussière, je rêvais de mettre mes pas dans ceux du Christ, c'est avec mes compagnes cheftaines ou guides que j'avais espéré parcourir les routes de la Palestine.

Mais, depuis lors, le ruban de la vie s'est singulièrement allongé, et si compagnes nous sommes restées, il n'est plus question de sac au dos et de nuits à la belle étoile...

J'avais donc cessé d'y penser. Peut-être aussi un peu par crainte ? Crainte de ne plus retrouver dans sa pureté le cadre de l'Evangile. Crainte du ciment, des usines, des villes ultramodernes défigurant l'image que chacun de nous porte en son cœur de la Terre biblique.

« Hommes de peu de foi », pourrait encore nous dire le Seigneur. Qui ou quoi pourra jamais ternir le message, jamais défigurer son cadre ? La Parole n'est-elle pas avant tout « esprit et vie » ? Si, par endroits, le pays qui l'a vue naître est maintenant à la mesure des hommes de 1962, la Parole, elle, est éternelle. Aussi fraîche, aussi vivante, aussi percutante qu'aux jours où elle retentit pour la première fois !

Donc, n'ayez aucune appréhension. Celui que vous cherchez est là. Et vous Le rencontrez à chaque pas, dans la mesure où vous le voulez. Une mesure pleine, riche, débordante...

Car c'est bien vers une rencontre que nous allions, n'est-ce pas, amis du groupe œcuménique ?

D'abord, rencontre de nous tous, les « Nonante » sur le *Phocée.* Rencontre pleine de surprises, de joies. Cinquante-cinq protestants, trente-quatre catholiques : que de découvertes en perspective ! Que d'amitiés partagées, que d'échanges, que de dons à nous communiquer... Pèlerinage sous le signe de l'œcuménisme, une marche à faire ensemble sur la route de l'Unité. Nous qui vivons dans notre siècle le drame des Eglises

séparées, souvent avec notre bonne conscience, simplement parce que nous en avons l'habitude et que cela ne nous choque même plus... La Terre où le Christ a vécu n'a-t-elle pas encore un message à nous apporter ? N'est-ce pas là qu'il faut *d'abord* aller retrouver le sens de l'unité perdue ? N'est-ce pas là qu'avec la grâce de Dieu nous pouvons mieux comprendre le scandale de la division et, de là, remporter pour toujours « l'aiguillon dans la chair » dont saint Paul nous livrera peut-être le secret ?

Une mer étonnamment calme. Cinq jours de préparation. Nous avions beaucoup à apprendre et certes les conférences magistrales de nos quatre « Grands » (traduisez : nos Pasteurs et nos Pères, directeurs du voyage) s'y employèrent. Seulement, notre apport individuel était peut-être un peu léger pour enjamber les siècles d'un coup d'aile et pour nous mouvoir aussi aisément que le Père Orrieux dans le chalcolithique, le bronze moyen ou le fer II...

N'empêche qu'au bout de quelques jours la prodigieuse aventure du Peuple de Dieu était devenue la nôtre — ne l'est-elle pas toujours ? — et que nos rencontres avec Abraham, Moïse, Josué, David ont été, par la suite, aussi vivantes que celle avec Mgr Hakim, archevêque de Galilée.

On ne peut tout dire d'un pareil pèlerinage. Il y a tout ce que nous avons vécu ensemble. Il y a bien plus encore tout ce qui s'est passé dans le secret des cœurs. Peut-être peut-on seulement relever quelques points lumineux de la route ?

Haifa : la Terre Sainte en vue ! Vision toute blanche et encore lointaine dans la lumière d'or du soleil couchant. L'émotion nous étreint à l'approche de ce pays, le nôtre, celui de nos Pères dans la foi. Et, plus proche de nous, toute la masse des émigrants, surgissant sur le pont du *Phocée,* s'interpellant, se comptant, s'éparpillant dans une cohue indescriptible. Quelques jeunes gens entonnent un chant que, plus tard, nous allons apprendre à notre tour : *Hevenou shalôm aleikhem,* chant de bienvenue et de paix.

Le quai approche et les serpentins, lancés à pleines mains, relient à la terre israélienne ceux qui sont attendus par les leurs.

Premier contact : la joie d'un peuple qui se reconstitue, frères de race, venus de tous les points du monde pour construire ensemble leur pays. Jeunesse forte et vigoureuse, au regard loyal, que nous retrouvons par la suite au hasard d'une rencontre sur les routes. Israël subsiste, demeure. Les terres autrefois en friches reviennent à la vie. C'est un pays en pleine expansion que nous allons traverser et qui représente une immense espérance : celle de l'accession à la liberté dans la fidélité à un destin unique au monde.

Nazareth : presque trop vite... Ce nom sur des écriteaux routiers... Un hôtel neuf, confortable, à peine terminé... Et nous sommes là, déjà ce premier soir, au centre du Mystère...

Là aussi devait surgir dès le lendemain le choc inévitable en Terre Sainte, entre les lieux authentiques, leur humilité, leur pauvreté, et ce que les siècles, le nôtre en particulier, y ont accumulé de constructions intempestives.

Mais ces rues semblables à celles où Jésus, enfant, a circulé, où Marie, comme toutes les jeunes femmes du pays, souple, légère, la cruche sur la tête, se rendait à la fontaine, ces ruelles bordées de pauvres échoppes, devaient nous conduire à une autre rencontre, celle-ci dans l'authentique esprit de l'Evangile : cette fin de journée autour du Père Gauthier, au milieu de sa communauté arabe, où voisinent musulmans et chrétiens de toutes confessions. Familles venant des taudis de Nazareth et qui habitent ces logements construits en coopérative ; cent trente sept familles qui n'ont qu'un lien commun : leur pauvreté... Pour eux, le Christ a passé sur le chemin... Pour nous aussi ce soir-là, n'est-ce pas ? Et quelques instants après notre entretien avec le Père, quand il a fallu nous séparer pour célébrer l'Eucharistie, peut-être avons-nous commencé à réaliser le déchirement de la division des chrétiens ? La divine liturgie, dans la grotte de Nazareth, a été, en même temps qu'une action de grâces, une participation à la Croix.

Capernaüm : le lac de Tibériade, le Mont des Béatitudes, le Tabor... Journées si pleines de toute la fraîcheur de l'Evangile que nous aurions voulu disposer de longues heures pour rester là, écouter, nous remplir les yeux de ces paysages et de leur lumière.

Les Béatitudes... c'était ce jour-là que nous les entendions pour la première fois... Elles sont écrasantes... Et pourtant, c'est si simple, le Royaume de Dieu !

Sur le Tabor, nous aurions bien dressé nos tentes pour y demeurer le reste du jour... Aussi est-ce à pied que quelques-uns d'entre nous ont dévalé la montagne pour regagner la plaine et les cars. Trop-plein de l'âme qui s'est exprimé par une course dans les éboulis...

Aïn-Karim : une des rares images souriantes de cette Judée austère. En effet, de Galilée en Judée, la fertilité du terrain cède la place à des monts arides, sauvages, aux détours inquiétants. Pour nous : quelques heures d'autocar. Autrefois : de longs jours de marche. Devant nous se déroulent toutes les routes de l'Evangile : celle de Marie allant voir Elisabeth. Marie chantant le poème le plus pur que jamais fille des hommes ait exprimé. Récits prodigieux de saint Luc ou saint Jean qu'aucune littérature ne vaudra jamais.

Route du pèlerinage où Jésus fut égaré. Route combien de fois refaite, dans un sens ou dans l'autre, par Jésus et ses disciples. Il n'est pas de « lieu » évangélique plus pur et plus authentique que cette route de Galilée en Judée.

Vendredi-Saint : les cloches des monastères d'Aïn-Karim égrènent les heures et, dans le silence, nous rejoignons le jardin d'un couvent pour méditer en commun sur la Passion. Plus tard, après l'accueil de Frère Bruno, dans cette maison largement ouverte à tous, et un entretien riche d'enseignements, nous réalisons tous les liens qui nous unissent, protestants et catholiques, et l'absolue nécessité d'un témoignage commun, « afin que le monde croie »... C'est cependant là que nous allons nous séparer à nouveau au moment de célébrer la Cène du Seigneur. Le repas communautaire des chrétiens, nous

ne pouvons le prendre ensemble. Nous, catholiques, d'un côté de la cloison, dans le silence de l'adoration, nous entendons la voix de nos frères protestants, de l'autre côté : « Le pain que nous rompons est la communion au Corps du Seigneur qui a été rompu pour nous... » et la Parole du Christ nous déchire : « Moi en eux, et Toi en Moi, afin qu'ils soient parfaitement *un* et que le monde sache que Tu m'as envoyé ». Qu'une pareille souffrance, unie à celle du Christ, soit germe d'Unité !

Jérusalem : au matin de Pâques, est-ce possible ? L'émotion, la joie sont si grandes qu'on ne réalise plus... Mais aussi Jérusalem que s'arrachent toutes les communautés : juives, musulmanes et chrétiennes, confusion de toutes les Eglises. Déroute pour la foi, lieu où rien ne peut effacer la communion au péché et l'unité de la Rédemption.

Après la splendeur de la liturgie byzantine qui nous laisse le temps de prier, d'adorer et de nous plonger au cœur même du Mystère pascal, la joie éclate : « Le Christ est ressuscité ! Alleluia ! » C'est dans cette joie profonde que nous nous retrouverons sur le Mont des Oliviers, avec nos frères protestants, pour célébrer en commun l'office de la Résurrection. Oui, nous chantons, dans une même louange et un même amour, notre foi en la victoire du Christ ressuscité : *A Toi la gloire, ô Ressuscité, à Toi la victoire pour l'éternité !*

Jérusalem, ville sainte, ville du rassemblement final. « Ville qui n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'éclaire » (*Apocalypse*, 21, 23). C'est dans la certitude de la convergence de tous les peuples vers la cité sainte que nous puisons aussi l'espérance de l'Unité.

Le Mont Nébo : la dernière vision que nous emporterons de la terre biblique. « L'Eternel parla à Moïse et dit : Monte sur cette montagne, sur le Mont Nébo, et regarde le pays de Canaan que je donne aux enfants d'Israël. Tu verras le pays devant toi, mais tu n'entreras point dans le pays que je donne aux enfants d'Israël » (*Deutéronome*, 32, 48 ss). Oui, là, nous avons vu et presque touché ce que Dieu demande à un homme lorsqu'Il le choisit et que celui-ci est disponible. Il a des exi-

gences terribles. Pas de demi-mesures. L'Evangile nous le rappelle sans cesse. C'est ainsi qu'il n'y aura pas non plus d'Unité au rabais. Elle sera, comme tous les dons de Dieu, un don royal. Mais il ne nous sera accordé que dans une totale disponibilité à sa volonté. Nous devrons passer par des dépouillements cruels mais nécessaires. Ce sera notre réponse à l'Amour qui a jailli pour nous du Calvaire.

Comment achever ces notes sans évoquer encore les moments inoubliables que nous avons vécus à Césarée, à Samarie, à Jéricho et à Qumrân ? A travers les vieilles terres bibliques, les chantiers des fouilles ont arraché au silence d'énormes tranches du passé. Bien loin de nous en affliger, nous pouvons au contraire nous réjouir grandement de voir les récits bibliques surgir avec une nouvelle fraîcheur et se situer dans le grand courant de l'histoire du monde. « En la réintégrant dans le temps, l'archéologie a largement contribué à nous rappeler que la Bible est avant tout une histoire, une suite d'événements noués à un fil unique et portés vers un but lointain et mystérieux. La Révélation de Dieu déborde les Ecritures et s'impose comme une présence active dans le destin de l'humanité » (M.-J. Stève).

Quelle reconnaissance n'avons-nous pas à exprimer à ceux qui nous ont guidés au travers de cet itinéraire, avec autant de science que d'intelligence, et nous ont permis de réaliser un pèlerinage comme il en est peu ! Nous avons puisé, grâce à eux, l'eau vive à la source même. Qu'elle jaillisse en nous jusqu'en la vie éternelle !

Tours Marguerite HUSSENSTEIN

LES DISQUES

La Messe

du XIIIe siècle à l'aube du XVIIIe siècle

Aux origines de la polyphonie, le premier nom auquel on puisse rapporter des compositions déterminées est PÉROTIN LE GRAND (XIIIe siècle). Hormis son nom, on ignore presque tout de lui : il faisait partie de la célèbre Ecole de Notre-Dame, contemporaine de l'édification de la cathédrale de Paris. Les deux morceaux les plus importants qui peuvent lui être attribués de façon certaine sont deux graduels, l'un pour la troisième messe de Noël, *Viderunt omnes,* le second pour celle de saint Etienne, *Sederunt principes.* Ces pièces font alterner le plain-chant confié au chœur et la polyphonie chantée par les solistes. Or ces deux éléments ont en commun ce qui est sans doute l'essentiel de cette musique, le rythme. On sait la part qu'il tient dans le chant grégorien ; les parties polyphoniques surprennent par leur carrure, qui leur donne presque une allure dansante par leur allégresse plus soucieuse de solidité que de raffinement. On a dit cent fois combien cet art avait de rapports avec celui de l'édifice où il était entendu. Ces deux graduels viennent d'être enregistrés avec des œuvres plus réduites et d'attribution moins certaine (si elles ne sont pas de Pérotin, elles ont été écrites par un de ses disciples), dans des conditions techniques irréprochables ; l'humble homogénéité des voix de l'Ensemble Alfred Deller se mêle aux timbres un rien acides de quelques instruments anciens, pour traduire avec vigueur ces pages dont l'ancienneté ne nuit nullement à la beauté (2 d. 25 cm., Lumen AMS 5009 et 5010, récemment primés par l'Académie Charles Cros).

A partir du XIVe siècle, les compositeurs s'occupent moins du Propre de la Messe que de l'Ordinaire ; sans doute continuera-t-on longtemps d'écrire des introïts ou des offertoires, mais une Messe, ce sera désormais les cinq prières qui se retrouvent immuablement dans chaque Eucharistie.

L'œuvre la plus célèbre de cette période est la *Messe Notre-Dame* de GUILLAUME DE MACHAUT dont nous avons présenté naguère (*Lumière et Vie,* n⁰ 56, p. 108) la plus récente version.

Au siècle suivant, le premier musicien que nous rencontrons est GUILLAUME DUFAY (1400 ?-1474), qui passa une partie de sa vie à Rome avant de mourir chanoine de Cambrai. Il a laissé, à côté de fragments, sept Messes complètes dont la plus ancienne est la *Missa sine nomine,* écrite avant 1440. Il y a dans cette œuvre une opposition entre le style des Kyrie, Sanctus et Agnus Dei, écrits à trois voix, qui sont la plupart du temps doublées par des trombones, et celui du Gloria et du Credo où une seule voix récite le texte sacré, sur une mélodie proche du chant grégorien, avec le soutien de deux parties instrumentales qui contrastent par le caractère abrupt de leur rythme. L'Ensemble Philippe Caillard interprète de façon très vivante cette musique dont les harmonies un peu rudes ne doivent pas cacher la richesse mélodique (1 d. 30 cm., Erato LDE 3023 ; avec Langlais, *Messe Salve*).

Dans la génération qui suit, les deux grands compositeurs sont Ockeghem et Josquin des Prés. Flamand d'origine, JEAN DE OCKEGHEM, qui meurt dans les dernières années du XVᵉ siècle (1495), fera une partie de sa carrière à la cour des rois Charles VII, Louis XI, puis Charles VIII. Il a été élève de Dufay et fait le lien entre lui et Josquin des Prés. Parmi les onze messes qui nous sont parvenues, la *Messe My-My* (quarti toni) est la seule qui soit enregistrée. Son nom curieux lui vient des deux premières notes d'une cellule mélodique qui apparaît au début de plusieurs parties de l'œuvre, toujours à la basse. Il n'y a donc pas au départ de thème ou de mélodie préexistente à partir de laquelle le musicien aurait élaboré sa polyphonie, et il pouvait donc déployer son art en toute liberté. Ceci nous vaut une œuvre sobre et brève, mais remarquable par la variété de ses dernières parties, par la souplesse de la polyphonie qui a déjà éliminé certaines raideurs d'un Dufay, par la couleur d'une harmonie qui laisse cependant apparaître avec clarté le dessein des voix. Ce disque, qui porte sur la seconde face un canon et des motets, inaugure la collection « Chapelles princières » ; il se présente avec les remarquables qualités artistiques et techniques que nous avions soulignées en présentant la « Chapelle de Philippe II d'Espagne » (cf. *Lumière et Vie,* n⁰ 56, p. 102). Il est donc essentiel de la connaître si l'on veut découvrir l'étonnante histoire de la musique polyphonique (Club français du disque, n⁰ 144).

Dans le XVᵉ siècle, JOSQUIN DES PRÉS (1452-1521) occupe une situation privilégiée. Il est l'homme qui réunit : il réunit le Moyen-Age et la Renaissance puisqu'il meurt en 1521 seulement ; il réunit la Flandre et l'Italie car sa carrière le mène à plusieurs reprises de l'un à l'autre pays. Sans apporter à la lente évolution du style des

messes polyphoniques des bouleversements fracassants, il développe ce que préparaient ses prédécesseurs et surtout y apporte la griffe de son génie.

La *Messe Hercules Dux Ferrariæ* est, selon les uns, une œuvre de jeunesse ; selon d'autres, elle daterait de l'extrême fin du XV[e] siècle. Il est certain que son dédicataire est Hercule d'Este, Seigneur de Ferrare, au service duquel Josquin des Prés passera quelques années. Le musicien va d'ailleurs utiliser comme *cantus firmus* l'équivalent musical (ré ut ré ut ré fa mi ré) des voyelles du titre de l'ouvrage. Les Chanteurs de Saint-Eustache sous la direction du R. Père Martin nous en proposent une interprétation où le chœur est renforcé par divers instruments ; de ce fait la part du *cantus firmus* devient parfaitement claire à l'oreille, tandis que le caractère expressif que le R. Père Martin confère toujours à ses interprétations en reçoit un surcroît d'efficacité (1 d. 30 cm., Lumen AMS 4). Avec l'Ensemble Roger Blanchard, chaque voix est assurée par un soliste, ce qui dégage avec netteté les lignes mélodiques d'une œuvre dont tous les commentateurs soulignent la rigueur quasi géométrique de l'écriture. (1 d. 30 cm., Club français du disque, n⁰ 145 : Chapelle d'Hercule I[er] d'Este, duc de Ferrare). En fait il est impossible de comparer deux versions aussi différentes et aussi attachantes ; l'une et l'autre sont complétées par un Motet, genre plus libre où Josquin des Prés révèle un autre aspect de son art.

La *Messe Pange lingua* est sans doute l'une des dernières Messes de Josquin et l'une des plus parfaites. On la date de 1514. Comme le titre le montre, elle est bâtie sur un thème liturgique ; mais tandis que dans l'œuvre précédente, le *cantus firmus* était présent de façon insistante, il est traité ici avec un art si subtil qu'il passe d'une voix à l'autre presque sans que l'auditeur s'en aperçoive. Le musicien fait vraiment preuve d'une extraordinaire maîtrise du contre-point, surtout dans le Kyrie, le Gloria et le Credo. Et cela lui permet d'assurer un lien étroit entre le texte liturgique et la musique et d'enchaîner avec habileté les différentes parties de chaque pièce. Le miracle est que tout ce travail technique aboutisse à une œuvre dont le calme et la transparence étonnent. A nouveau, deux types d'interprétation vont s'opposer : celui de l'Ensemble Pro musica antiqua, dirigé par Safford Cape, met en jeu quatre solistes parfaitement exercés qui soulignent davantage la riche complexité polyphonique de ce chef-d'œuvre (1 d. 30 cm. Archiv 14171, avec huit œuvres profanes). Avec la Chorale Philippe Caillard, c'est sa jeunesse qui prend un relief merveilleux renforcé par la clarté de l'enregistrement (1 d. 25 cm., Erato EFM 42 075).

Dans l'ombre un peu écrasante du grand Josquin des Prés vivaient plusieurs musiciens. MATTHIEU GASCONGNE est du nombre de ces mal connus ; on sait à son sujet une date : 1518 ; une

ville : Cambrai ; et le fait qu'il était prêtre. La *Messe Pourquoy non* est une des sept qui nous restent de lui. Il en emprunta le thème au début d'une chanson de Pierre de la Rue. L'œuvre est simple de facture, écrite pour quatre voix dans un style où l'imitation prédomine. Elle est accompagnée de motets du même Gascongne, d'un autre méconnu Pierre Vermont et de Claudin de Sermisy, tous musiciens de la Chapelle de François Ier (1 d. 30 cm., Club français du disque, n° 146).

Après Josquin des Prés, les musiciens se divisent en deux groupes : les uns restent en Flandre, tandis que les autres vont séjourner en Italie. Le sort des premiers est, pour les plus grands, lié à celui de Charles-Quint qui les engage au service de sa chapelle. C'est le cas du plus célèbre d'entre eux, NICOLAS GOMBERT, (vers 1500-vers 1556), qui fut l'élève de Josquin des Prés. Auteur de dix messes, il s'en tenait à un type d'écriture bien déterminé : délaissant l'ancien *cantus firmus* qui jouait surtout un rôle de tremplin pour l'imagination des artistes, il devint l'adepte de la *missa parodia* qui, en attribuant à toutes les voix un rôle identique, utilise tout au long de l'œuvre une composition polyphonique complète (chanson ou motet) : elle en reprend la mélodie mais aussi le rythme, parfois même l'harmonie. Ce procédé a l'avantage d'assurer l'unité entre les diverses parties de la messe, on ne peut dire qu'il soit un facteur de très profonde originalité ; il y avait autrement de fantaisie et de liberté chez leur maître Josquin. La *Messe Je suis déshéritée* est écrite sur une chanson à quatre voix de Cadeac, que le compositeur utilise de très belle façon : c'est d'ailleurs une de ses œuvres les plus réussies, que les solistes de l'Ensemble Roger Blanchard exécutent avec leur finesse et leur précision habituelle (1 d. 30 cm., Club français du disque, n° 148 : Chapelle de Charles-Quint).

PIERRE DE MANCHICOURT (1510-1564), qui mourut à Madrid au service du roi Philippe II, appartient également à cette branche conservatrice de l'école franco-flamande. Son œuvre reste encore à découvrir. Du moins l'une de ses messes est-elle assez souvent citée dans les Histoires de la musique, la *Messe Quo abiit dilectus tuus :* le thème qui lui sert de base contient, en effet, un triton, cet intervalle contre lequel s'insurgèrent les théoriciens de la Renaissance, allant jusqu'à le qualifier de *diabolus in musica.* L'œuvre n'a pourtant rien de révolutionnaire: de ce contrepoint solide se dégage une impression sereine, et le musicien sait garder, dans ses effusions, dans ses insistances, une sage mesure. Les Chanteurs de Saint-Eustache sont attentifs à en souligner les moindres nuances (1 d. 30 cm., Boîte à Musique LD 022 ; avec Josquin, *Miserere*).

Parmi les musiciens, plus audacieux, qui vont tenter leur chance en Italie, certains poussent jusqu'à Venise. Dans la première moitié du XVIe siècle, les maîtres de chapelle de Saint-Marc sont des fla-

mands : ils apportent à leurs nouveaux compatriotes leur science contrapuntique ; ils apprennent à leur contact certaines techniques développées avec le madrigal. C'est un curieux phénomène d'enrichissement mutuel, dont vont bénéficier parmi d'autres, les GABRIELI, Andrea, l'aîné, qui succèdera à Willaert et à Cyprien de Rore à Saint-Marc, et Giovanni, son neveu. On ne sait exactement auquel des deux attribuer la paternité de cette belle *Missa brevis* que viennent d'enregistrer les Chanteurs de Saint-Eustache. Après le Kyrie plein d'une confiance joyeuse, le Gloria s'écoule dans une simplicité faite d'humilité et de ferveur ; à l'enthousiasme solide du Sanctus succède un Agnus Dei tendre et paisible. Cette Messe pourrait tenter des chefs de chœur à la recherche d'œuvres qui sortent un peu de l'ordinaire, mais elle sera aussi pour les auditeurs une révélation à laquelle nous les invitons chaudement (1 d. 17 cm. 33 t., Pastorale et Musique 17.001).

Au cours de la seconde moitié du XVIe siècle, deux grands noms vont témoigner de la persistance de l'école franco-flamande. Deux musiciens qui ont connu une énorme célébrité, suivi une voie assez parallèle, visité les mêmes pays et qui aujourd'hui jouissent d'un renom bien différent : tout le monde connait ROLAND DE LASSUS (1530-1594), on parle bien peu de PHILIPPE DE MONTE (1521-1603). Ces deux compositeurs avaient pourtant des caractères assez opposés que leur musique suffirait à révéler : à l'originalité débordante qui fait douter encore aujourd'hui de l'équilibre mental de Lassus, s'opposent la tranquillité et la timidité de Monte. Ce dernier a laissé une œuvre considérable parmi laquelle on dénombre trente-huit messes. La seconde *Messe sine nomine* (il y en a neuf qui sont ainsi dépourvues de titre) est la seule actuellement enregistrée : les responsables de ce disque ont même voulu la replacer en quelque sorte dans son cadre normal puisqu'ils y ont adjoint, à leur place normale, les diverses pièces de plain-chant du Propre. Dès le Kyrie, l'auditeur est frappé par la souplesse de ces longues lignes mélodiques qui s'entrelacent avec une merveilleuse clarté. Le Gloria fait alterner des versets très recueillis avec d'autres jubilants et enthousiastes. Plus confus, le Credo manifeste la riche variété du coloris harmonique. Le Sanctus est une admirable page, où les voix transparentes n'ont d'autre souci que d'exprimer avec la plus grande simplicité leur admiration ; dans l'Agnus Dei, nous retrouvons une atmosphère assez proche de celle du Kyrie. La beauté de cette Messe, l'extraordinaire qualité de la Maîtrise de la Cathédrale de Malines, la perfection de l'enregistrement nous paraissent autant d'invitations à découvrir cet attachant musicien qui écrivit un jour « qu'il ne pouvait imaginer plus grande joie au monde que d'être utile aux autres » (1 d. 30 cm., Lumen AMS 5).

Face à ces deux voyageurs, et leur contemporain, se dresse celui dont le nom symbolise le mieux la perfection du style polyphonique :

PALESTRINA (1526-1594). Il demeurera toute sa vie à Rome, assumant diverses fonctions ; et il faut attribuer sans doute en grande partie à cette stabilité et à ce labeur l'importance de l'œuvre qu'il nous a laissée. On connaît bien sûr, au moins de réputation, la Messe du Pape Marcel. En fait Palestrina a écrit cent quatre messes de types assez différents. La *Messe Ascendo ad Patrem,* que l'on peut dater des vingt dernières années du compositeur, est écrite sur le thème d'un Motet de l'Ascension : dès les premières mesures, on remarque un saut d'octave qui symbolise la montée du Christ au ciel. Par rapport aux musiciens dont nous venons de parler, ce qui est frappant chez Palestrina, c'est le souci qu'il a de s'attacher de façon très exigeante au texte. Alors que ses prédécesseurs ou contemporains laissaient leur polyphonie se dérouler et les paroles s'entrecroiser, ou chevaucher sans aucun scrupule, Palestrina sépare chacune des phrases pour la développer dans un style qui marie de façon unique l'expression et la rigueur. La *Messe In festis Apostolorum* fait partie d'un groupe de dix Messes responsoriales, assez récemment découvertes et qu'on attribue à Palestrina. C'est un genre de messe qui existait déjà depuis longtemps et qui consiste à faire alterner un verset en style polyphonique confié à la maîtrise et un verset chanté par la foule et emprunté à une messe grégorienne. C'est une des façons de résoudre l'épineux problème : qualité et donc schola, ou communauté et donc nivellement de l'exécution et du répertoire. Cette Messe est en tout cas écrite dans un langage plus archaïque que celle qui figure au dos de ce disque. Elles s'accompagnent d'un Motet et d'un Cantique spirituel et constituent ainsi, dans l'excellente interprétation des chanteurs de Saint-Eustache, qui ont décidément beaucoup contribué à enrichir le répertoire enregistré de la musique polyphonique, un excellent résumé de l'immense œuvre palestrinienne. La présentation de cet album du Club chrétien est particulièrment soignée (1 d. 30 cm., Harmonia Mundi CCD 9).

La *Missa brevis* diffère des deux précédentes par sa date plus ancienne (elle figure dans le IIIme Recueil, publié en 1570) et par son caractère plus intime. Il semble d'ailleurs que les Chanteurs de Saint-Eustache l'interprètent avec un effectif plus restreint. Sans posséder toute la poésie des compositions postérieures, elle se déroule d'un bout à l'autre dans un climat serein et joyeux (1 d. 25 cm., Pastorale et Musique P. M. 25.001).

Très curieusement le grand LUIS TOMAS DE VICTORIA (1548-1611) sera presque autant romain que Palestrina. Il passe dans la ville pontificale sa vie entière à l'exception des quinze premières et des quinze dernières années, où il est en Espagne. Trente années qui suffiront à imprimer définitivement à l'héritage reçu en Italie une marque, un cachet qui rend sa musique reconnaissable entre toutes. On ne vit pas à Avila, en même temps qu'une Thérèse de

Jésus et un Jean de la Croix, sans en subir quelque influence. La *Missa quarti toni,* dans sa brièveté, est un merveilleux témoignage de la puissance expressive de Victoria. La couleur de l'harmonie, l'intensité des accents, la puissance émotive qui se dégage des phrases plus suppliantes, la variété des rythmes contribuent à faire de cette messe un magnifique chef-d'œuvre. Les Chanteurs de Saint-Eustache nous la restituent avec une franchise et une vivacité bien accordées à cette musique. Nous retrouvons une semblable beauté, dans une atmosphère plus claire et plus éclatante, avec la *Messe pour la Pentecôte, Dum complerentur.* C'est une messe-parodie pour laquelle Victoria s'est servi d'un Motet des matines de la fête : les différents motifs qui apparaissent dans cette pièce (que l'on a eu la bonne idée de faire figurer au début du disque) reviennent dans les diverses parties de la Messe, écrite pour six voix. Il en résulte une impression d'unité qui n'empêche nullement le musicien, à son habitude, de souligner de façon très lyrique les moments essentiels. Une séquence de la *Messe de la Pentecôte, Veni Sancte Spiritus,* œuvre de la fin de la vie de Victoria, pour huit voix et orgue, a été heureusement intercalée entre le Gloria et le Credo. L'interprétation vivante des chanteurs de Montserrat est un témoignage de fidélité à l'esprit du grand maître espagnol (1 d. 30 cm., Lumen AMS 23 D).

Le XVIIe siècle marque une coupure nette : dans les siècles qui précédaient la voix avait la première place, la plupart du temps traitée de manière polyphonique ; les instruments ne servaient qu'à les doubler. Maintenant, en conformité avec une tendance plus générale à l'individualisme, le solo vocal va prendre rang parmi les techniques privilégiées, tandis que les instruments voient leur part largement développée. Cette révolution se manifestera principalement en deux régions : Venise et les Flandres, avec Monteverdi et Sweelinck. Deux noms connus, mais dont aucune composition religieuse d'envergure ne figure actuellement aux catalogues de disques.

Pour Monteverdi, les choses se compliquent encore. Ses Messes sont toutes composées selon les anciens canons. Celles qu'il a écrites en style concertant ne nous ont pas été conservées ; pour en avoir une idée, il faut aller chercher dans l'œuvre de ses disciples. C'est ce qui fait le prix de cette *Messa concertata* de PIER FRANCESCO CAVALLI (1599-1676). Après avoir suivi les leçons du maître, il occupe la charge de maître de chapelle à Saint-Marc. S'il n'a pas le génie de Monteverdi, il est pourtant probable que sa messe reflète assez fidèlement les procédés de composition qu'il avait appris à son école. Les voix solistes n'interviennent pour ainsi dire pas ; ce sont les différentes parties du chœur qui en tiennent office. La chose est d'autant plus facile qu'utilisant la disposition de Saint-Marc et imitant la pratique de ses devanciers, Cavalli fait dialoguer deux chœurs, soit huit voix. Un orchestre de cordes accompagne les voix et intervient souvent dans des *symphonies* qui introduisent les diverses par-

ties ; cet orchestre reçoit l'appoint spectaculaire de trois trombones et celui plus obscur d'un orgue. De ce fait cette composition a beaucoup d'ampleur ; le musicien subdivise chacune des cinq parties traditionnelles en un certain nombre de morceaux assez variés dans leur dessin mélodique et rythmique, l'unité étant assurée beaucoup plus par le matériel employé et la présence de formules traditionnelles. Cette œuvre vaut d'abord par ce qu'elle nous révèle d'une époque importante de la musique ; les chœurs et l'orchestre de l'Angelicum de Milan, sous la direction de Umberto Cattini, nous en proposent une interprétation solide et claire (2 d. 30 cm., Lumen AMS 14-15).

A Rome, l'ombre gigantesque de Palestrina continue de s'imposer à l'esprit de tous les musiciens. Aussi accueillent-ils chaleureusement les formules nouvelles qui leur arrivent de Venise. Certains même leur donneront une ampleur assez surprenante. Le cas le plus représentatif est celui de cette *Messe à cinquante-trois voix* de BENEVOLI (1605-1672). Ce compositeur devait passer les trente dernières années de sa vie comme maître de chapelle de Saint-Pierre ; la Messe fameuse est cependant antérieure à cette époque. Elle fut commandée par le prince-archevêque de Salzbourg en 1628 : il inaugurait cette année-là sa Cathédrale, qui demeure un joyau de l'art baroque ; et il voulait une musique dont la richesse s'accordât à celle de l'architecture et de la décoration. Il devait être bien servi : deux chœurs à huit voix, seize solistes, six orchestres, deux orgues ; il y avait des musiciens en tous les endroits de sa cathédrale. Le résultat est une œuvre très solennelle et décorative, mais pas désagréable du tout à entendre. On pourrait en discuter la profondeur religieuse : Benevoli a pourtant le souci de se tenir près du texte, mais les accents qu'il met sur tel mot ou tel passage sont beaucoup plus marqués de puissance que de lyrisme ou d'émotion. Ces pages sont un témoignage réussi de l'art baroque issu des recherches entreprises à Venise. L'enregistrement a été fait à Salzbourg, dans la Cathédrale, avec les musiciens de la ville, dirigés par Josef Messner : le style est vivant, coloré, tout à fait accordé donc à la musique qu'il sert (1 d. 30 cm., Philips 00.470).

Ce renouveau de la musique en Italie va influencer progressivement la France au cours du XVIIe siècle. Certains artistes seront plus réticents : c'est le cas de FRANÇOIS COSSET (vers 1620-vers 1682) qui fut un temps maître de chapelle à Notre-Dame de Paris. On vient d'exhumer sa *Missa brevis,* écrite dans le style polyphonique le plus traditionnel, sur le modèle des messes-parodies. Avec ses cinq voix (deux parties de soprano), elle conserve tout au long une tonalité claire et une grande simplicité. Elle a été enregistrée par diverses chorales vosgiennes, qui avaient travaillé la partition chacune de leur côté et qui furent réunies sous la baguette experte du R. P. Martin. Et si ce chœur improvisé n'a pas toute la précision ni la souplesse d'un ensemble plus chevronné, il fait preuve d'une

grande qualité et de beaucoup d'enthousiasme (1 d. 17 cm. 33 t., Pastorale et Musique 17019).

MARC-ANTOINE CHARPENTIER (1634-1704), au contraire, sera l'un des principaux musiciens à révéler à ses compatriotes les nouvelles formules inventées au-delà des Alpes. Il séjournera trois ans à Rome, prendra des leçons auprès de Carissimi et essaiera à son retour de les appliquer. Dans son œuvre immense figurent douze messes, ce qui est assez remarquable à une époque où le genre n'était plus autant en faveur. La *Messe pour le samedi de Pâques* est écrite pour un chœur mixte, soutenu par l'orgue seul. Mais la puissance expressive du musicien n'est pas liée au matériel qu'il emploie. Du Kyrie suppliant jusqu'au Dona nobis pacem plein de confiance, en passant par un Gloria très varié, se révèle un compositeur attentif à ne rien perdre du texte qu'il doit vêtir ; et d'un bout à l'autre de cette Messe, où s'intercalent des improvisations d'André Marchal, c'est la même élégance, la même mesure, la même clarté, tous ces traits si caractéristiques de Charpentier, qui confèrent à sa musique cette étonnante sérénité. L'œuvre est interprétée par les Chanteurs de Saint-Eustache, accompagnés par Marie-Claire Alain (1 d. 30 cm., Erato LDE 3056 ; avec Du Caurroy, *Missa pro defunctis*).

La *Messe de minuit* est écrite pour quatre voix qu'accompagnent cette fois un orchestre à cordes et deux flûtes. Il faut cet appui instrumental au musicien pour qu'il puisse réaliser son intention : donner à cette messe un caractère populaire en utilisant largement des thèmes de Noëls anciens ; ces airs sont d'ailleurs amplement développés avant et après les interventions du chœur. Cette œuvre agréable et d'un indéniable esprit religieux avait été enregistrée il y a environ huit ans par l'Ensemble vocal de Paris sous la direction d'André Jouve ; regravée dans des conditions tout à fait satisfaisantes, elle se caractérise par beaucoup d'élan et d'entrain, dans une réalisation orchestrale quelquefois un peu compacte (1 d. 25 cm., Ducretet 250 C 099). Le contraste est vif avec la version que nous propose tout récemment Louis Martini : il y a une légèreté et une finesse, accentuées par la prise de son où l'on sent une intention de retrouver, au-delà du caractère populaire, bien mis en relief par A. Jouve, le style du XVIIIe siècle et, grâce à des *tempi* nettement plus retenus, la note religieuse (1 d. 30 cm., Erato LDE 3198)[1].

*
* *

---

1. Une chronique ultérieure poursuivra la présentation des *Messes* du XVIII[e] siècle à nos jours.

Manrèse. Le silence (1 d. 30 cm., Lumen AMS 701).

Un montage de textes et de pièces musicales, tel apparaît ce disque au seul coup d'œil jeté sur la pochette. De quoi s'agit-il ? Les réalisateurs ont voulu répondre à un désir de plus en plus exprimé de disposer d'enregistrements destinés à des veillées de réflexion et de prières, telles qu'on peut les souhaiter au cours de récollections, par exemple.

Ce premier essai — il s'agit en effet d'inaugurer une collection — est organisé autour d'un thème : le silence. Textes et musique alternent, celle-ci permettant à ceux-là de mieux nous pénétrer, de prolonger notre réflexion. C'est ainsi que des pages de Guardini, du Cardinal de Bérulle, de Claudel, de Bernanos évoquent cette réalité qui n'est pas un vide, mais une plénitude, une présence aux valeurs les plus profondes de l'âme. Leur choix, comme celui de fragments d'œuvres de Mozart, Bach, Vivaldi est excellent. Le lecteur a adopté une manière de lire lente et méditative, bien accordée à la plupart des textes. Cependant les réflexions du curé de Torcy (extraites du *Journal d'un curé de campagne*) manquent d'une chaleur et d'une vigueur inséparables du personnage comme de Bernanos lui-même. Félicitons les auteurs de cette réalisation et souhaitons que l'accueil qui sera réservé à ce disque permette à cette collection de se développer.

Henri LAXAGUE, François SANSON

Le Gérant : J.-Y. JOLIF
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 3me trimestre 1962